

# LÁBJEGYZETEK

# PLATÓNHOZ



# A LELKIISMERET

## LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 5.

### A LELKIISMERET



# LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 5.

## A LELKIISMERET

Szerkesztette:  
Dékány András  
Laczkó Sándor

Szeged  
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,  
Librarius  
2006

Sorozatszerkesztő: Dékány András és Laczkó Sándor

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE Bölcsészettudományi Kar

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata

Kulturális Bizottság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Nemzeti Civil Alap

© Dékány András, Laczkó Sándor

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és a

Librarius kkt (Kecskemét)

Felelős kiadó: Csák László

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 963 212 659 9

ISSN 1785-7082

# A TÉPELŐDÉSRŐL ELŐSZÓ

---

LACZKÓ SÁNDOR - DÉKÁNY ANDRÁS

A lelkiismeret kérdését filozófiai vizsgálódás tárgyává tenni merész vállalkozás. Interpretációnk során ugyanis az alapállások, megközelítési módok és argumentációk rendkívül széles és gazdag választékát kell figyelembe vennünk. Az emberi létezmód sokfélesége – csakúgy mint a *szeretet*, az *erény*, a *bűn* és a *barátság* fogalmi analízise esetében – nem teszi lehetővé számunkra, hogy a lelkiismeretről, mint önmagában (meg)álló problémáról beszéljünk. A társfogalmak és rokonproblémák bonyolult viszonyrendszerébe ütközve cseppet sem könnyű kulcsot találnunk a lelkiismeret filozófiai értelmezéséhez.

Mi tehát a lelkiismeret? Kinek mi, mondhatnánk, ám ezzel mindössze a lelkiismeret kérdésésstruktúrájára tettünk egy tétova utalást. S ha már egyszer filozófiai reflexiónk tárgyául választottuk, vizsgálódásaink során hogyan bánhatunk méltányosan (lelkismeretesen?) a lelkiismerettel? Azzal a lelkiismerettel, amely örökösen tetten éri az embert. Tapintatlanul és szemrehányóan kérdez (jól tettem?), vagy éppen megfellebbezhetetlenül és ítélkezően állít (rosszul tettem!). Vádol és védelmez. (Paradox módon azért vádol, hogy védelmezzem?) Felénk fordulása néha ijesztő, megjelenése olykor démonikus, védekezésünk jobbra esetleges. Egyszerre zökkent(het) ki nyugalomból, és állít(hat)ja helyre nyugalunkat. Kíméletlenül ostoroz, netán megnyugtatóan békén hagy. Hűséges társ rapszodikus természettel. Hol hallgat, hol pedig nagyon is bőbeszédű. Ám a lelkiismeret csendje a hallgatás beszéde. A lelkiismeret szava, amikor megszólít, arra figyelmeztet, hogy váljunk képessé megpillantani és észrevenni azt, amit elmulasztottunk vagy amit nem szabadna elmulasztanunk, netán amit egyenesen nem lett volna szabad, vagy nem szabadna megtennünk. A jelen idejű múlta utaltság praxisa lenne a lelkiismeret? Bizonyára. Elmúlt önmagunkhoz (cselekedeteinkhez) való viszonyunk – lelkiismereti hangoltságunk függvényében – egyben megszabja jelenlegi és jövőbeni önmagunkhoz való viszonyunkat is.

Hihetnénk, hogy a lelkiismeret az ember megzabolázásának és megszélesítésének az eszköze. Nélküle az ember féktelen, még vele és általa (önmagával és környezetével) együttműködésre kész lény. De a lelkiismeret mégsem garancia semmire. A modern ember lelke nem pusztán azért nyugtalan és nyughatatlan, mert háborog a lelkiismerete, hanem azért is, mert kíváncsi, s mert semmire sem vágyik jobban, minthogy ismeretei függvényében megváltoztassa a dolgok rendjét. Kíváncsisága pedig előre-hívón

mutatkozik meg. Lelkiismerete nem csupán visszautal valami múltbéli rosszra, hanem figyelmeztető szava ellenére csábítóan helyet hagy a 'bűnös-lét' kihívásának. A lelkiismeret tehát egyszerre előre- és visszahív. Hangja által az ember ugyan tudja, vagy tudni véli, hogy 'mit nem szabad(ott volna)' tennie, mégis ki-hívón és el-hívón vonzza maga a 'bűnös-lét'. Mert a modern ember létét mi sem jellemzi jobban, minthogy – bár hallja a lelkiismeretének hangját – különböző technikákat dolgoz ki arra, hogy semlegesítse ezt a hangot. Tépelődése, mint a lelkiismerete általi 'tettenérést' követő kellemetlen kérdezősködés, egyúttal ösztönzi is.

A lelkiismeret, ha megszólal, egyszerre utal önnön voltának individuális és közösségi dimenzióira. Mikor születik és mire hangol bennünket lelkiismeretünk? Az isteni akarat fürkészésének szakralitásához, vagy az emberi együttélés profanitásának szférájához kötődik? Mi magunk, vagy valami/valaki rajtunk kívüli szavatolhat lelkiismeretünkért? Belülről szól, de kívülről hangolt? (Ezen esetben nem a 'mi a lelkiismeret?', hanem a 'kinek a lelkiismerete?' kérdés lenne a releváns.) Végso soron miénk-e lelkiismeretünk? S lehet-e feladat a lelkiismeret lélekgondozó kiművelése?

\* \* \*

*A Lábjegyzetek Platónhoz: A lelkiismeret* című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem volt, s nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák/kötetek esetében is tettük, mindössze –'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat, illetve problémákat igyekeztünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak, illetve problémák ma is jelen vannak életünkben. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és területre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A lelkiismeret kapcsán kérdésünk részben ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szeretet*, az *erény*, a *bűn* és a *barátság* esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges a lelkiismeret (a *szeretet*, az *erény*, a *bűn* és a *barátság*) összefüggérendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusan), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

Kötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2006. május 11-12-én megtartott, *Lábjegyzetek*

tek Platónhoz: *A lelkiismeret* című tanévzáró konferencián elhangzott 33 előadás szerkesztett anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímén immáron ötödik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. *A szeretet* (2002) alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű konferencia anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Jelen kötetünk pedig a könyvsorozat ötödik köteteként jelenik meg.

A kötet szerkesztése során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagyelőadások az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé a lelkiismeretről szóló könyvünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.





***„Az emberben a belső törvényszék tudata  
'amely előtt gondolatai vádolják vagy  
felmentik egymást' a lelkiismeret.”***



## A FILOZÓFUS, A FEGYENC ÉS A FOGDMEG: VÁLTOZATOK A LELKIISMERET KI-HÍVÁSÁRA

---

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

Az, aki arra vállalkozik, hogy megírja a lelkiismeret fogalomtörténetét, igen nehéz fába vágja a fejszéjét. A nehézséget nemcsak az jelenti, hogy az alapterminusok – *συνείδησις*, *conscientia*, *Gewissen*, *conscience* – megléte és azok viszonylagos állandósága a legkülönbözőbb szemantikai tartalmakkal telítődik, hanem még az is, hogy egyes modern világnyelvekben – ide lehetne sorolni egyebek között a franciát és a spanyolt – az idők során még külön terminus sem alakult ki a szóban forgó jelenség megnevezésére. Ami pedig a meglévő terminológiát illeti, a terminushoz hozzárendelhető jelentés olyan tág határok között mozog, melynek egyik legkezdetlegesebb, legnyersebb kiindulópontját a pusztán csak saját magam és másvalaki cselekvését kísérő *együttes* – azt valamiképp megítélő – *tudás* jelenti, ezt lehetne a fogalomhasználat jogosultságát lehetővé tevő *reflexió*s *minimum*-nak nevezni; a másik szélső pólusa pedig, mondjuk, Kant végsőig kifinomított, szinte éteri tisztaságúvá párolt elképzelése a lelkiismeretről mint *belső bíróságról*: „Az emberben a *belső törvényszék* tudata, 'amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást' a **lelkiismeret**.”<sup>1</sup> Hogyan lehet – egyáltalán lehet-e – ezt a jelentésbeli feszítávót áthidalni? Az említett szélső értékek – a köztük levő alapvető felfogásbeli különbség ellenére – mégis szolgálnak valamelyes támpontként; ennek alapján úgy fogalmazhatnánk, hogy – szigorúan *formális* értelemben – a lelkiismeret működését az a *mozgástér teszi lehetővé*, mely az emberi létezésben és gondolkodásban támadt *hasadás* révén alakult ki.<sup>2</sup> Magának e mozgástérnek a virtuális nagysága, illetve

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikája.” In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest: 1991. 554. o. (Berényi Gábor fordítása).

<sup>2</sup> Itt persze rögtön felmerül a kérdés, hogy vajon e hasadásnak milyen „szélesnek” („mélynek”) kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk a lelkiismeret lehetőségfeltételéről; Friedrich Zucker nem utolsósorban épp annak alapján vonja kétségbe a „tulajdonképpen” lelkiismeret meglétét az antikvitásban, hogy „az antik érzület számára a lelki élet konfliktusos jellegéhez mindig valamilyen folt, szeplő tapadt.” In: *Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum*. Verlag von Gustav Fischer, Jena: 1928. 16. o. A benső meghasonlottság megítélése körüli ingadozást az antikvitásban jól példázzák Arisztotelész megfogalmazásai: a *Nikomachoszi etika* egyik helyén azt írja, hogy „aki képtelen a megbánásra, az

kitöltésének konkrét módja azonban már tartalmi implikációkat von maga után, így az elvi meghatározás nehézségekre ütközik.

Fogalomtörténeti szempontból a lelkiismeret ábrázolásának, elemzésének egyik legállandóbb jegye a *szinguláris* jelleg; a lelkiismereti megítélés esetén az egyén az esetek túlnyomó részében *a maga saját* – végrehajtott vagy elgondolt – tetteivel szembesül, azokkal szemben foglal állást. Saját magunk – tetteink, gondolataink – megítélésének, önmagunk „bíróvá” tételének szanktifikálása, valamilyen isteni autoritással való felruházása már az antikvitásban megfigyelhető, főként Cicero és Seneca írásaiban; utóbbi pl. 41. levelében ezt írja: „szent szellem lakik bennünk, jó és rossz tetteinknek megfigyelője és strázsája.”<sup>3</sup> S ez a tendencia, mondanunk sem kell, a keresztény éra eljövételével még inkább felerősödött; a keresztény ember számára a lelkiismeret lényegileg magában foglalja az Istenről való együtt-tudást, a róla való kísérelő tudatot is: ennek klasszikus megfogalmazását nyújtják Pál apostol szavai: „Csak azzal dicsekedhetünk, amiről lelkiismeretünk tanúskodik: hogy Istennek tetsző módon, szentül és őszintén, nem evilági értelemben bölcsen, hanem Isten kegyelmében éltünk ...”<sup>4</sup> Vagy egy másik szöveghely is, ismét Pál szavaival: „Testvérek, férfiak! Mind a mai napig teljesen tiszta lelkiismerettel éltem az Isten színe előtt.”<sup>5</sup> S e gondolat visszhangzik tovább Augustinus írásaiban, aki azt állítja, hogy a *conscientia* azt az együttes tudást is magában foglalja, hogy Isten a maga részéről együttes tudója a lelkiismeret titkainak (*secreta* vagy *arcana*, ill. *abyssus conscientiae*).<sup>6</sup> Az alapképlet azonban mindvégig megőrzi a szigorúan szinguláris jelleget: az Önmaga egyedülként áll szemben saját tetteivel, s végső fokon még Isten szemén át is önmagára tekint. Ez a szerkezeti alapvonás vezethet el bennünket – mint valami határ-értékhez – annak a kérdésnek a feltételéhez, ami gyakorta megjelenik a fenomenológusoknál: vajon egy, a Földön egyedülként létező ember esetében lehetne-e a lelkiismeret meglétéről beszélni? A fentiek alapján erre inkább igenlő válasz adható.

Bennünket azonban a lelkiismeret jelenségének egy másik oldala érdekel, pontosan az, ami a fogalomtörténeti traktátusokban többnyire másodlagos szokott maradni; milyen szerepet játszik a *másik*, a *többi* ember a lelkiismeret megformálódásában? Vannak-e, és ha igen, melyek a lelkiismeret

---

gyógyíthatatlan”, (1150a 22) egy másik helyen viszont az áll, hogy a becsületes ember „a megbánást úgyszólván nem ismeri” (1166 a 29). In: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, Budapest: 1971. 188. és 244. o. (Szabó Miklós fordítása).

<sup>3</sup> Seneca: *Erkölcsei levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest: 1975. 122. o. (Kurcz Ágnes fordítása).

<sup>4</sup> 2 Kor, 1, 12.

<sup>5</sup> ApCsel, 23, 1.

<sup>6</sup> Vö. a „Gewissen” szócikket In: *Historisches Wörterbuch de Philosophie*. Schwabe Co. Verlag, Basel-Stuttgart: 1974. III. kötet, 580. o.

interszubjektív vonatkozásai? Hogyan viszonyul a lelkiismeret a tömegléthez, ahhoz a fenyegető, az egész földkerekséget beborító hatalomhoz, mely talán a legnagyobb veszélyt jelenti nemcsak a lelkiismeret működésével, hanem annak pusztta létével szemben? Ebből a szempontból a kérdés jóval egyszerűbb képet mutat. Ismereteink szerint Cicero volt az első egyike, akinél ez a vonatkozás kap hangsúlyt; azt írja, hogy „vannak, akiket a sokaság hírneve és ítélete irányít (fama et multitudinis iudicio moventur),” velük ellentétben azonban „a saját lelkiismeretem többet jelent, mint az összes ember fecsegése (mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo)”.<sup>7</sup>

A későbbiek során ez a kérdés mindvégig háttérben maradt, és a figyelem csak a modern tömegtársadalmak kialakulásával fordult ebbe az irányba. Ha eltekintünk Schopenhauernek ide vonatkozó – s részvétetikájából következő – néhány megjegyzésétől, azt mondhatjuk, hogy a szinguláris lelkiismeret és a tömegvilág viszonyának elemzésében a döntő lépéseket a modernitás két nagy kritikusa, Nietzsche és Freud tette meg. Azonban mindkettőjük felfogására egy sajátos hermeneutikai „geller” jellemző, amennyiben felismerik azt, hogy a modernitás korában a lelkiismeret tartalmi és genealógiai szempontból – némiképp kontúrosan fogalmazva – nem a tömegvilágból való kiszólitottság instrumentuma, hanem épp az abba való belekényszerítés – ha úgy tetszik, az egyöntetűvé tévő szocializáció – fondorlatos eszköze. Mivel előadásunk éppenséggel az általuk képviselt felfogás ellenkezőjét kívánja hangsúlyozni – vagyis azt, hogy a lelkiismeret pontosan a tömeglétből való ki-hívás ontológiai vehicula –, talán nem fölösleges, ha nézeteiket röviden reprodukáljuk.

A lelkiismeret eredetéről és mibenlétéről szóló legrészletesebb elemzés Nietzsche részéről, mint tudott, *A morál genealógiájához* második értelkezésében található. Azonban épp a számunkra fontos szempont, az interszubjektív-társadalmi momentum már jóval korábban, az *Emberi, túlságosan is emberi* lapjain is megjelenik: „A lelkiismeret tartalma. Lelkiismeretünk tartalma mindaz, amit a gyermekkor éveiben alap nélkül és rendszeresen követeltek meg tőlünk olyan személyek, kiket tiszteltünk vagy akiktől féltünk. (...) A lelkiismeret forrása az autoritásokba vetett hit; vagyis a lelkiismeret nem Isten hangja az emberben, hanem néhány másik ember hangja az emberben.”<sup>8</sup> Ezekben a sorokban megy végbe a lelkiismeret megfosztása a transzcendencia girlandjaitól, annak jótékony értelemben vett prózaivá tétele; más kérdés a transzcendencia magyarázatszerű újramegjelenése az elemzés végén, ami mind Nietzsche, mind pedig Freud gondolatmenetében fellelhető.

Genealógiai szempontból a lelkiismeret Nietzsche számára egyértelműen betegség: „A rossz lelkiismeretet” – a jelzőről még később is lesz szó – „súlyos betegségnek tekintem, amelyet az ember az általa valaha megélt

<sup>7</sup> Cicero, *Att.* XII, 28, 2.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. II. KSA 2, 586. o.

legnagyobb változás során 'kapott meg' – ez a változás az volt, amikor rádöbbsent, hogy végérvényesen bezárta önmagát a társadalom és a béke korlátai közé.”<sup>9</sup> A lelkiismeret e szerint valóságos *karantén*, melybe az embert nem mások zárták be, hanem ő maga saját magát. De vajon miért *volt szükség* erre az önbezárulkozásra? Azért, mert e nélkül az ember túlságosan zabolátlan, féktelen és kiszámíthatatlan lény volt, aki minden korlátozás nélkül kiélhette agresszív ösztöneit, aki tehát – egy szóval kifejezve – *szabadnak* mondhatta magát. „Az ellenségeskedés, a kegyetlenség, a szilaj harcikedv, a rombolás, az agresszivitás ösztöne, a rajtaütés, zavarkeltés vágya – és mindez azzal az emberrel fordul szembe, akiben élnek ezek az ösztönök: ez a 'rossz lelkiismeret' eredete.”<sup>10</sup> Az embernek tehát – marxi kifejezéssel élve a pusztulás terhe mellett – kordába kellett zárnia magát, hogy ez által kiszámítható, szabályszerű, az emberi együttélés számára *ígéretet* tenni és azt betartani tudó, *felelősséggel bíró* lény legyen. Ez Nietzsche megítélése szerint kettős következménnyel járt; az indulatok, ösztönök ereje – immáron a puszta bensőbe helyezve – egyáltalán nem csillapodott, legfeljebb csak azok iránya változott meg: ettől kezdve az őket fogva tartó én ellen fordultak, mintegy rajta állva bosszút fogságba vettetésükért, s ezzel csak elmélyítették annak rejtett büntudatát: „Most már értjük: ebben az erőszakkal lappangóvá tett *szabadságösztönben*, ebben az elnyomott, lefojtott, a belső világba bebörtönzött, csak önmagától kielégülő, önmagán bosszút álló szabadság-ösztönben és csakis ebben van a *rossz lelkiismeret* eredete.”<sup>11</sup> Ami azonban egyik oldalon mardosó gyötrelmekhez, öngyűlölethez vezetett, a másikon lehetővé tette a többi emberrel való együttműködést, a kiszámíthatóságot: „milyen készséges és jóindulatú hozzánk mindenki abban a pillanatban, amint mi is pontosan azt csináljuk, amit *bárki más*, és csak úgy hagyjuk a maguk módján menni a dolgokat, mint *bárki más*!”<sup>12</sup> A mi témánk szempontjából az utóbbi momentumnak van igazán jelentősége; Nietzsche gondolatait úgy értelmezzük, hogy a „jó” lelkiismeret voltaképp pszichikai kísérőjelensége az ember homogenizáló szocializálásának, *hasonításának*, a szó eredeti értelmében vett *idom-ításának*. A „rossz” lelkiismeret pedig annak a jele, hogy ez a hasonulás, idomulás – belülről nézve – milyen fogyatékosan ment végbe *eddig*, milyen feszítő benső kint, gyötrelmet okoz *még*.<sup>13</sup> Így nézve a lelkiismeret

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Kiadó, Budapest: 1996. 95. o. (A továbbiakban: MG.) (Romhányi Török Gábor fordítása).

<sup>10</sup> MG. 96. o.

<sup>11</sup> MG. 99. o.

<sup>12</sup> MG. 111. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D és J. A.)

<sup>13</sup> A távolabbi következményeket Nietzsche az alábbi módon rögzíti: „(...) a legreggebbi 'állam' ennek megfelelően iszonyatosan zsarnoki volt, mindent szétlapiító, kíméletlen gépezetként munkálva meg a félig állati sorban élő nép nyers-

– különösképp a „jó” lelkiismeret – nem egyéb, mint az engedelmeskedő hordaállat kitenyésztesének, társadalmi féken tartásának, legvégső fokon a *szabadság megszüntetésének* nélkülözhetetlen eszköze. Ebben a konstrukcióban már nincs nyoma a lelkiismeretnek mint az autonóm személyiség legfőbb morális instanciájának, hanem éppenséggel a társadalmi kényszerítés, az eltömegesítés eminens eszközévé vált. Valójában *éppen ezért* tulajdonított neki oly nagy jelentőséget a vallás; „jó” lelkiismerettel bírni e szerint a tömegtársadalmakban nem azt jelenti, hogy mintegy feddhetetlenül, tisztán állunk önmagunk előtt, hanem épp az ellenkezőjét: annak jóleső érzését, hogy *nem különbözünk*. Ez tehát a „jó” lelkiismeret – a társadalmi beszabályozás – végső fokon pedig a kiszámítható alávetettség – formájában.

Az igazsághoz hozzátartozik persze az is, hogy Nietzsche egy egészen másfajta értelemben is beszél „jó” lelkiismeretről; ami illik, illeszkedik az ő értékrendjéhez, mintegy leképezi azt. Ilyen szempontból igaza van az egyik kommentátornak: „A lelkiismeretet mindeddig csak mint korlátozó, rossz lelkiismeretet fogták fel. Genealógiájában ezért Nietzsche arra tesz kísérletet, hogy – mintegy az evolúciós-biológiai perspektíva segítségével – a rossz lelkiismeret mögé kerüljön, és annak eredeténél egy megszabadító, jó lelkiismeretet, annak egyfajta természetes állapotát gondolja el.”<sup>14</sup> Ez a magyarázata annak, hogy a II. értekezés 2. §-ában – mintegy a rossz lelkiismeret egész genealógiái fejtegetését megelőzően – röviden vázolja ezt.

Mely vonások jellemzik akkor a „jó” lelkiismeretet? Nietzsche a megvalósulás feltételét „a *független egyén* (szuverén individuum)” kialakulásában pillantja meg, „aki csak önmagához hasonlít, a közerkölcstől újra megszabadult, autonóm, erkölcs fölötti egyén, (...) röviden szólva, a saját, független, tartós akarattal rendelkező ember, aki *képes ígérni*...”<sup>15</sup> Újból eljutottunk tehát az *ígérni képességhez*; csak hogy ez most nem a félelem, a lehetséges megtorlástól való rettegés – mely az ígéret esetleges be nem tartása esetében könyörtelenül lesújt rá –, egyszerűen a társadalom általi alávetett kiszolgáltatottság folyamánya, hanem épp ellenkezőleg, a *túláradó erőből*, a *szuverén szabadságból* ered. Ez az ember nemcsak *képes* ígérni, hanem – erejéből, rendíthetetlen akaratából eredően – *mer* is. Ez a szabad, autonóm személy – a „jó” lelkiismeret hordozója – nem *elszenvedője*, hanem *teremtője* az interszubjektív-szociális viszonyoknak; a többieket saját magához mérve *érdemesíti* arra, hogy milyen módon viszonyuljon hozzájuk. A nietzschei értelemben vett „jó” lelkiismeret nem megalapozása és betetőzése, hanem éppenséggel *tagadása* a tömeglétnek: „A ’szabad’ embernek, egy

---

anyagát, nem csupán engedelmessé és jámborrá téve az embereket végül, hanem bizonyos módon meg is *formálta* őket.” MG. 98. o.

<sup>14</sup> Werner Stegmaier: *Nietzsches „Genealogie der Moral”*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1994. 132. o.

<sup>15</sup> MG. 62. o.



hosszú távú, rendíthetetlen akarat birtokosának e birtokban van az *érték-mérője* is: önmagát véve alapnak tekint másokra, tisztel vagy megvet;”<sup>16</sup>

Mindehhez azonban hozzá kell fűznünk azt, hogy a „jó” lelkiismeretnek ez a programja, melynek kikerülhetetlen alapja a *szabad aszocialitás*ban rejlik, csakis a sajátos nietzschei értékrenden belül képzelhető el; ettől eltekintve és egyébként a „rossz” lelkiismeret a tömeqlét által kiváltott öngyűlölet folyománya, a „jó” lelkiismeret pedig az az öröm és megelégedettség, amit a tömeqlétbe való kikalkulálható belesimulás kelt.

Nézzük meg ezek után azt, hogy miképp fest ugyanez a problémakör Freud esetében! A lelkiismeret problémaköre természetesen a pszichoanalízisben is igen összetett; számunkra most az a vonatkozás fontos, hogy milyen összefüggést mutat a társadalmi vagy tömeqléttel.

A *Rossz közérzet a kultúrában* című tanulmányában Freud megállapítja, hogy „a lelkiismeret kezdetben egy agresszió elfojtásával keletkezett, és további alakulásában új, hasonló elfojtások következtében fokozódott.”<sup>17</sup> Vagyis a kiindulópont közeli párhuzamot mutat Nietzsche elképzelésével;<sup>18</sup> adva van tehát egy lény, aki olyan hajlamokkal, ösztönökkel rendelkezik, melyek közvetlen kiélése másoknak kárt okozna – beleértve ebbe mások életének elvesztését is. Ezeknek az ösztönöknek a teljes körű és maradéktalan megszüntetésére, kiiktatására természetesen nincsen lehetőség; így marad az agresszív ösztönök kiélésének letiltása, meggátlása, vagy – ami ezzel gyakorlatilag egyenlő – azok irányának visszafelé fordítása: „Az agresszió introjiciálódik, bensőségessé válik, voltaképpen azonban oda jut vissza, ahonnan jött, tehát a saját én ellen fordul.”<sup>19</sup> Ez teremti meg Freud szerint annak lehetőségét, hogy az agressziós ösztönökkel megszállt lényben egy olyan fensőbb instancia képződjék, amely parancsoló erőként lép szembe magával a saját énnel is; mint ismeretes, ezt nevezi Freud *felettes énnel*, melyet egyúttal a születőfélben levő *lelkiismeret* fészkének tekint. Az én egyik része „mint felettes én áll szemben a többivel, és most mint '*lelkiismeret*' az énnel szemben ugyanazt a szigorú agressziós készséget fejt ki, melyet az én *szívesen más idegen individuumokon* elégített volna ki.”<sup>20</sup> Ha figyelmesen megnézzük e sorokat, az olvasható ki belőlük, hogy az ún. „lelkiismeret” kialakulásánál más személyek – azok védelme, tágabb értelemben a hozzájuk való alkalmaz-

---

<sup>16</sup> MG. 62. o.

<sup>17</sup> Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. (A továbbiakban: RKK.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest: 1992. 82. o. (Linczenyi Adorján fordítása).

<sup>18</sup> Nietzsche és Freud lelkiismeret-konceptiójának hasonló és eltérő vonásaival behatóan foglalkozik Reinhard Gasser: *Nietzsche und Freud* című monumentális monográfiájában (Walter de Gruyter, Berlin – New York: 1997. 295-312, 366-370, 441-445, ill. 585-593. o.).

<sup>19</sup> RKK. 74-75. o.

<sup>20</sup> RKK. 75. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

kodás, *idomulás* – legalább olyan jelentős – ha nem jelentősebb – szerepet játszik, mint a saját cselekedetemre irányuló elvont, morális reflexió. A lelkiismeret végső soron Freud esetében sem más, mint *belső igazolása, szanktifikálása egy külső közegben, a többi ember közegében végbemenő magatartási sémának*. Sőt, Freud még egy további lépést hátrál, még inkább „visszamegy” a lelkiismeret genealógiájában, amennyiben a lelkiismeret megformálódásának hátterében működő félelmet először külső tekintélyhez, külső hatalomhoz köti: „A következő volna az időbeli sorrend: mindenekelőtt az ösztönlemondás a *külső tekintély* agressziójától kialakult félelem miatt (...), ezután a *belső tekintély* létesítése, ösztönlemondás a tőle táplált félelem következtében, a *lelkiismereti félelem*. (...) A lelkiismeret agressziója konserválja a tekintély agresszióját.”<sup>21</sup> Bármilyen erősen „bensőiesíti” is a lelkiismeret a félelmet, az – Freud kifejezésénél maradván – elsősorban és alapvetően „szociális félelem”, *mások* – a külső autoritás: előbb a család, később pedig a társadalom<sup>22</sup> – büntetésétől való félelem, ha nem cseleksziünk *másokkal* szemben úgy, ahogyan azt *mások* elvárják. Sőt, ezen a ponton még egy harmadik interszjektív elemet is felfedezhetünk – s a legnagyobb különbséget Nietzsche és Freud koncepciójában talán ez jelenti –, ez pedig immáron maga a félelem hátterében működő lelki instancia, ami Freud elméletében a végső: a libidinózus összetevő, a közösség *szeretetének* elvesztése miatti félelem. Az idegen befolyás, ami „könnyen felfedezhető gyámoltalanságában és *másoktól* függésében, leginkább úgy jellemezhető, mint félelem a szeretet elvesztésétől.”<sup>23</sup> Bárhol is bolygatjuk meg a lelkiismeret jelenségét, szinte azon nyomban belebotlunk a szocialitás fenoménjébe.

Az eddigiek során eljutottunk odáig, hogy a Freud elmélete szerint az emberi bensőben kialakuló *lelkiismeret* alapvetően annak a *felettes énnek* a műve, mely – a bűntudat kialakítása, a büntetés kilátásba helyezése, a szankcionálás stb. révén – alapvetően előmozdítja az egyén szocializálását, a sokaságba való *beilleszkedését*, az ahhoz való *alkalmazkodást*. Freud azonban nem elégszik meg ennyivel; egy másik írásában (*Tömegpszichológia és én-analízis*) olyan momentumokra lelhetünk, melyek további adalékokkal szolgálnak a tömegképződés és a lelkiismeret között fennálló szoros kapcsolat igazolásához.

Freud ebben a tanulmányában is visszatér ahhoz a korábbi – és mint láttuk: későbbi – munkáiban is gyakorta említett tételhez, hogy a lelkiismeret a felettes énben – más megfogalmazásban: az énídeálban – működő instancia: „Úgy neveztük ezt, hogy ’énideál’, és elmondtuk, hogy feladata a önmegfigyelésben, a morális lelkiismeretben, az álmok cenzúrázásában és az elfoj-

<sup>21</sup> RKK. 80. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D és J.A.)

<sup>22</sup> Vö. ezzel kapcsolatban: „Zur Einführung des Narzißmus” című írását. In: Sigmund Freud: *Das Ich und das Es, und andere metapsychologische Schriften*. Ficher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main: 1986. 37. o.

<sup>23</sup> RKK. 76. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

tás befolyásolásában rejlik.”<sup>24</sup> No mármost, a tömegképződés szempontjából döntő fejlemény épp az, hogy az énídeál helyébe egy Vezér lép, aki épp személyében teszi lehetővé, hogy általa számos egyén valamilyen tömeggé szerveződjék: „Az ilyen elsődleges tömeg olyan egyénekből áll, akik az énídeáljuk helyére egy és ugyanazt a tárgyat állították, és ennek következtében énjükben azonosultak, identifikálódtak egymással.”<sup>25</sup> Ez viszont azt jelentené, hogy a lelkiismeret – mint korábban a felettes énben introjiciálódott benső hatalom – gyakorlatilag kikerül az egyén illetékességi köréből, újból egy hozzá képest idegen hatalom „ragadja magához”. Ebben az értelemben bizonyos *archaizálódási* folyamatról is beszélhetnénk, hiszen nem más történik, mint egy korai, archaikus állapot visszaállítása; Freud ezért is állítja párhuzamba a tömeget az archaikus őshordával.

Kissé leegyszerűsítve úgy fogalmazhatunk, hogy e pillanattól, ettől a transzformációtól kezdve a vezér lesz a tömeg egyén lelkiismeretének igazi birtoklója, irányítója. Ami már az ún. implicit tömeg – vagyis a társadalom, a szocialitás – esetében is hatékony hipotézis volt, hatványozottan érvényesül az explicit, tényleges tömeg esetében. A vezér – mint az ősapa modernkori reinkarnációja – legfőbb letéteményese lesz annak, amit jobb esetben is csak lelkiismeret-pótléknak nevezhetünk. Az, hogy az egyén ilyen értelemben megszabadul a *személyes* lelkiismeret, a felelősségérzet terhe alól, voltaképpen megkönnyíti a létezését, hiszen felmenti a személyes döntések, állásfoglalások nyomasztó súlya alól. Ilyen összefüggésben beszél Freud a tömegpszichológiával kapcsolatban „a tudatos személyiség eltűnéséről”.<sup>26</sup> Más megfogalmazásban: „az egyén föladja énídeálját, és azt a vezérben megtestesülő tömegideálra cseréli.”<sup>27</sup>

Jelen összefüggésben nem térünk ki a tömeglét kiépülésének egyéb elemeire (libidinózus kapcsolat a vezérrel, ill. a szintén erre épülő identifikáció a tömeg tagjával, a korábban kötött ösztöngátlások felszabadulása stb.) A fentiek alapján inkább azt a fontos végkonklúziót kell kimondanunk, hogy *Freudnál – csakúgy, mint (nem a „jó” lelkiismeret, hanem az ún. „jó”, vagyis a nietzschei értékrend értelmében a „hitványak” lelkiismerete) Nietzsche elméletében – a lelkiismeret nem a szabad, morálisan autonóm személyiség egyik legmagasabb rendű megnyilvánulási formája, hanem éppenséggel az egyén leigázásának, társadalmi gúzsba kötésének, eltömegesítésének egyik legfőbb instanciája.* A lelkiismeret a tömeglétnek nem korrektívuma, hanem korrelatívuma. Végző soron ezért kap a lelkiismeret – mint

---

<sup>24</sup> Sigmund Freud: „Tömegpszichológia és én-analízis.” (A továbbiakban: TÉA.) In: *Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások. Sigmund Freud művei* V. Cserépfalvi kiadása, 1995. 220. o. (Pártos Zoltán és Szalai István fordítása).

<sup>25</sup> TÉA. 225. o.

<sup>26</sup> TÉA. 231. o.

<sup>27</sup> TÉA. 236. o.

ahogy azt mindkét gondolkodó kimutatja – erős *vallási* szentesítést; vagyis nem azért, mert ez a szabadsághoz, az autonóm gondolkodáshoz segíti hozzá az egyént, hanem pontosan azért, mert annak rabigába döntését, tömegléte taszítását segít teljessé tenni.

Nézetünk szerint ezzel a gondolatmenettel Nietzsche és Freud zseniális módon rátapintott a modern tömegtársadalmak működési mechanizmusának egyik titkára, a lelkiismeret kilúgozó „elaltatására”. A *személyes* lelkiismeret meglete veszélyes instancia, olyan robbanási potenciál van benne felhalmozva, mely adott esetben a fennálló rend elutasítását, sőt megszüntetésének akarását is magában foglalja; „kioltása” ezért célszerű, de nem direkt, represszív módon, hanem kerülő úton, két lépés megtételével:

1. Az autonóm személyiségnek mint a személyes lelkiismeretet hordozó lehetőségfeltételnek a kiiktatása.

2. Magának a lelkiismeretnek rendszerstabilizáló tényezővé stilizálása, úgy, ahogyan azt Nietzsche és Freud genealogikusan, ámde a jövőre kivetítve is előre jelezték; a lelkiismeret, represszív erővé téve, nem ki-szólít a rendből, hanem épp ellenkezőleg, beletaszít abba, amennyiben előmozdítja a tömegléte való betagozódást, a hozzá való idomulást.

Ezt a tételt az alábbiakban a „visszajáról” szeretnénk igazolni; a modern tömegtársadalom kritikusai az egyén felszabadítása kapcsán épp a lelkiismerethez apellálnak, mint legfontosabb instanciához, így pl. Jaspers, aki főműve (*Filozófia*) második kötetében az alábbiakat állapítja meg: „A lelkiismeretben egy olyan hang beszél hozzám, mely én magam vagyok.”<sup>28</sup>

Ezen a téren azonban a legnagyobb horderejű vállalkozás kétségkívül Heidegger nevéhez fűződik, aki a *Lét és idő* második szakaszában beható vizsgálat alá vetette a lelkiismeret fenomenáját. Jelen összefüggésben azonban nem a heideggeri lelkiismeret-fogalom elemzése lenne a cél, hanem annak kimutatása, hogy az abban elhangzottak hogyan előlegeződnek meg, ill. miképp állíthatók párhuzamba a lelkiismeret egyik korábbi klasszikus irodalmi megszólaltatásával, Victor Hugo *A nyomorultak* című monumentális regényével. A párhuzamba állítás annál is inkább indokolt, mert a romantika már akkor az átlagos mindennapiság esküdt ellensége volt, amikor az még meg sem született. Hely- és időszűke miatt itt most teljes körű elemzést nem lehet végezni, mindössze a főbb pontok egybevetése a cél.

Heideggernek a lelkiismerettel kapcsolatos mondanivalója három alap-probléma köré csoportosítható. Ezek: a lelkiismeret *előfeltételei*, *előzményei*, aztán annak *mibenléte*, végül pedig annak *folyományai*.

I. A lelkiismeret *előfeltételei*, *előzményei*: ehhez a legfőbb támpontot a *Lét és idő* lelkiismeretről szóló fejezetének nyitómondata képezi: „A jelenvalólét

tulajdonképpen lenni-tudását keressük, melyet ő maga tanúsít egzsiztens lehetőségében.”<sup>29</sup> Vagyis nem kevesebbbről van szó, mint arról, hogy a tulajdonképpeniség, a hiteles emberi létezés *hogyan működik*, hogyan *realizálható* a jelenvalóként *tényleges* életkörülményei közepette.

Az a létezőmód, melyben az ember élete többnyire és legfőképp folyik, az *átlagos mindennapiság* világa. Erre – sok minden egyéb mellett – a világba való körütekintően gondoskodó és gondozó belesüppedés, a választás nélküli sodródás, a tulajdonképpen gondolkodás nélküli belebutulás jellemző. Ha Heidegger a tulajdonképpen lenni-tudásnak a maga egzsiztens lehetőségében való tanúsítását firtatja, akkor voltaképp arra keresi a választ, hogy miképpen szólíttathatunk ki ebből a lebutító körforgásból? Alanyközpontúan fogalmazva: miképp szakíthatjuk ki Önmagunkat a mindennapi létezés akárki-Önmagájából? Döntő kérdés előtt állunk: az emberlétnek valamiképp ki kell szakadnia az akárki fecsegéséből, lármájából, kétértelműségéből. A feladat nagyságát Heideggernek egy félmondata jelzi: „önmagának kell önmagát visszahoznia.” Igen ám, de ehhez *előbb*, „először meg kell találnia magát, önmagát, aki az akárkire *hallgatva* nem hallotta meg és nem is hallja meg önmagát.”<sup>30</sup> Ez pedig csak úgy mehet végbe, ha bizonyos értelemben már a megtalálást *megelőzően* rendelkezünk önmagunkkal.

Ezen a ponton kapcsoljuk be az elemzésbe a szépirodalmi szálakat, *A nyomorultakat*, mégpedig nemcsak egy, hanem két főszereplő, Jean Valjean és Javert vonatkozásában, merthogy a maguk módján mindketten önmaguk megtalálásának – s ezáltal a lelkiismeret felfedezésének – útjára lépnek.

Az induló lépéseknél érdemes a Heidegger kapcsán felvetett kérdést rájuk vonatkoztatva újólág feltenni: hogyan szerezheti vissza az önmaga önmagát, ha ennek tulajdonképpen az az előfeltétele, hogy már előzetesen meglegyen benne az önmaga? Hugo Jean Valjean kapcsán az alábbiakat írja: „Újjáformálhatja-e a sors a lelket, és ha a sors rossz, lehet-e rossz a lélek is? Vajon egy aránytalan sorscsapás súlya alatt elnyomorodhat-e a szív, válhat-e gyógyíthatatlanul torzzá és gyengévé, mint a gerincoszlop, ha túlságosan alacsony bolthajtás alatt kell görnyedeznie? Nincs-e minden emberi lélekben, nem volt-e Jean Valjean lelkében is egy isteni eredetű ősi szikra, amely olthatatlan ebben a világban s halhatatlan a túlvilágban, amely a jó hatására fejlődhet, éledhet, föllángolhat, tündökölhet, s amelyet a rossz sohasem képes egészen kioltani?”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Második, javított kiadás. (A továbbiakban: LI.) Osiris Kiadó, Budapest: 2001. 310. o. (Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kárdos András és Orosz István fordítása).

<sup>30</sup> LI. 314. o.

<sup>31</sup> Victor Hugo: *A nyomorultak*. I-II. (A továbbiakban: NY.) Európa Könyvkiadó, Budapest: 1987. I. kötet, 118. o. (Lányi Viktor, Révay József és Szekeres György fordítása).

Leszámítva a leszámítandókat: azt, amit a regényíró „isteni eredetű ősi szikrának” nevez, filozófiai nyelven *a priori*-nak nevezik. Így tehát az Önmaga „kinyerése” a világba-vezettség állapotából csak azért lehetséges, mert nem *utólag* teszünk szert rá, hanem – formálisan legalábbis – *eleve* rendelkezünk vele, akár úgy, mint az embert *a priori* megillető léthatározmánnyal, akár pedig úgy, mint „isteni eredetű ősi szikrá”-val.

Nézzük meg ezek után közelebből azt, hogy miként is festett e két szereplő esetében az a mindennapi világ, melybe belebutulva, annak foglyaként, fegyenc-létre kárhoztatva mi is élünk.

Jean Valjean egyszerű, tanulatlan paraszt volt, akit fiatal fiúként egy darab kenyér ellopása miatt összesen 19 évnyi gályarabságra ítélték. Kezdetben – még elítéltetése előtt és jó ideig az alatt is – úgy élt a világba belekábulva, mint ahogyan mi élünk, mi, fegyencruhát és azonosító számot külsőleg nem viselő, kései leszármazottai: akárkiként, beleveszve, feloldódva a mindennapi világban-benne-létben. Ebből a beleveszettségéből próbál meg ez a fegyenc valahogyan kikeveredni – a maga eszére (Önmagájára) támaszkodva –. „Jean Valjean, mint mondtuk, tudatlan volt, de nem ostoba. Pislákkolt benne valamelyes, természet adta fény.” (Épp talán annyi, mint a délutáni brazil szappanoperák nézésébe beleszükkült közemberben.) „A szerencsétlenségből is származik világosság; ez fokozta azt a halvány napsütést, mely elméjében derengett. A botítások alatt, a láncok közt, a sötétzárkában, a fáradalmas robotban, a gályára tűző nap perzselő forróságában, a fegyencek deszkapriccsén lelkiismeretét vizsgálta és gondolkozott.”<sup>32</sup>

Heidegger azt fejtegeti, hogy a fecsegés, a nyilvánosság lármája, a mindennapiságba való beleveszettség körülményei közepette – Önmaga-akárkiként – többnyire azonosulunk is ezzel az akárkivel; képtelenek vagyunk átlátni, keresztülátlátni azon a világon, melynek foglyai, rabjai vagyunk. Akárcsak Jean Valjean. Csak persze számára a mindennapiság nem brazil szappanoperát, kibeszélő show-t, gagyi műsorokat jelentett, hanem valami mást. „Gyarló természetének és meggyötört értelmének beteges észleletein keresztül úgy érezte, hogy valami szörnyűség nehezedik rá. Sűrű és fakó félhomályban vándorogott, s valahányszor megfordult és fölpillantani próbált, mindannyiszor félelemmel vegyes düh fogta el, mert rettentő meredélyek közt, beláthatatlan magasságban törvények, elítéletek, emberek és tények ijesztő zsúfoltságát látta maga fölött; körvonalaait nem tudta megkülönböztetni, rengeteg tömegével megrémítette, s ez egészében nem volt más, mint az a csodálatos piramis, amit úgy hívunk: civilizáció.”<sup>33</sup>

Nézzük meg ezután, hogy miként állt össze ugyanez a mindennapi világ a rendőrfelügyelő, Javert számára. Az, ami Jean Valjean *fölött* kiismerhetetlen

---

<sup>32</sup> NY. I. 115. o.

<sup>33</sup> NY. I. 121. o.

káosznak, áttekinthetetlen kavardásnak tűnt, Javert számára maga volt a törvényekbe, intézményekbe, előírásokba foglalt, tökéletes formában megtestesült rend: „Eddigélé mindaz, amit maga fölött látott, tiszta, világos áttetsző volt; semmi bizonytalanság, semmi homály; semmi, ami ne lett volna meghatározva, elrendezve, összefűzve, pontosan, szabályosan körülhatárolva, megállapítva, lezárva, előre látva; a hivatalos tekintély sima lapály volt, rajta semmi lejtő, előtte semmi meredély, Javert mindig csak *alant* látta az ismeretlent. A szabálytalan, a váratlan, a hirtelen megnyíló káosz az örvénybe zuhanás lehetősége, mindez csupán az *alsó* régiók, a lázadók, a gonosztevők, a nyomorultak ügye volt.”<sup>34</sup>

Látható, hogy a mindennapi világ helyrajzi elrendezése, topológiája Javert esetében szöges ellentéte a volt fegyencének.

Kérdés most az, hogy van-e olyan instancia – s ha igen, melyik az –, ami képes felfeszíteni az akárki mindennapiságának e boltozatát, amikor is a mindennapiság világa alapvetően *megrendül*? Hugo mindkét esetben a gondolkodásban – mégpedig mindkét főhőse esetében a kinnal-keservvel kiküzdött *személyes* gondolkodásban pillantja meg ezt az instanciát. Azt a folyamatot, melynek során Jean Valjean a maga tompa értelmével megpróbálja kiverelkedni magát e nyomasztó teher alól, a gondolkodásnak azt a módusát, mely a későkapitalizmus – mit késő kapitalizmus? *örök* kapitalizmus! – mindennapisága között őrlődő, ám attól megszabadulni igyekvő ember gondolkodására jellemző, Victor Hugo csodálatos pontossággal adja vissza: „Ha a kölesszem a malomkő alatt tudna gondolkozni, az gondolhatná azt, amit Jean Valjean gondolt.”<sup>35</sup>

Javert esetében a kiszakítás kínjával járó gondolkodás más arculatát mutatja: „leginkább talán az szorongatta, hogy kénytelen volt gondolkozni. Heves, ellentétes indulatai rákényszerítették. A gondolkozás, mivel nem szokta meg, különös gyötrelmet okozott neki. A gondolkozás mélyén mindig van jókora belső forradalom; és Javert ingerült volt azért, hogy ilyesmit érez magában.”<sup>36</sup> Hugo minden bizonnyal egyetértene Heideggerrel abban, hogy az a gondolkodás, amit a rend és a törvényesség mechanikus és vak érvényesítésével hajtunk végre, igazából véve nem is gondolkodás, legfeljebb annak külső, látszatszerű váza. Pontosan az, ami a személyes gondolkodásban rejlik, az a bizonyos „belső forradalom” készítette Javert a következőkre: „az átélt megrázkódtatások után okvetlenül a *lelkiismeretébe* kellett pillantania, és számot kellett vetnie önmagával.”<sup>37</sup>

<sup>34</sup> NY. II. 623-624. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>35</sup> NY. I. 122. o.

<sup>36</sup> NY. II. 617. o.

<sup>37</sup> NY. II. 617. o.

A lelkiismeret „helye”, „fészke” a jelenvalólét egzisztenciális topológiájában a *feltárultság* (Erschlossenheit). A feltárultság az egzisztenciális öneszmélés és önmegértés *locusa*, olyan világító tisztás (Lichtung), melyben nemcsak hogy fény vethető önmagunkra, hanem átláthatóvá, maradéktalanul transzparenssé válunk saját magunk számára. „Ott vagy magad előtt! Mit kezdesz önmagaddal?” – szegezi nekünk a kérdést. „A lelkiismeret feltár, ennél fogva az olyan egzisztenciális fenomének körébe tartozik, melyek a *jelenvalóság létét* mint feltárultságot konstituálják.”<sup>38</sup> Kérdés az, hogy Hugo elemzésében találhatók-e olyan pontok, melyek – ha terminusszerűen nem is, fogalmiságukban azonban mégis – megfelelnek ennek az állapotnak. Jean Valjean esetében ez az állapot az első nagy lelkiismereti krízis alkalmával alakult ki, mely állapotban *feltárult* önmaga számára. „Hitvány gazember vagyok! – abban a pillanatban meglátta magát olyannak, amilyen igazában volt, és *már annyira különvált önmagától*, hogy lényének egyik fele mintha csak árnyék lett volna; és ott állt előtte hús-vér valóságában, bottal kezében, zubbonyban, vállán a lopott holmitól duzzadó tarisznyával, elszánt, mogorva arccal, agyában gyalázatos tervekkel Jean Valjean, az elvetemült gályarab.”<sup>39</sup> Javert esetében az író sokkal lakonikusabban fogalmaz: „Egyfelől csodálatba ejtette, hogy Jean Valjean megkegyelmezett neki; másfelől megdermesztette, hogy ő, Javert, megkegyelmezett Jean Valjeannak. Hová jutott? *Kereste önmagát, és nem találta meg.*”<sup>40</sup> Figyelemre méltó, hogy Hugo ábrázolásában egyik esetben sem úgy áll a helyzet, hogy a lelkiismeret mintegy az Önmaga feltárultságának „háta mögött”, annak *függvényében* „jelentkezik be”, hanem az Önmaga mint olyan a lelkiismeret feltűnésével *együtt* tárulkozik fel, heideggeri terminussal élve bizonyos fajta egyforma eredendőség (Gleichursprünglichkeit) jellemző rájuk.

II. A lelkiismeret *mibenléte*. S ezzel talán már bebocsátást is nyertünk a lelkiismeret világába. Heidegger elemzésében az Önmaga visszanyerése az akárki világából a *hallás, meghallás* fenoménjében történik meg. Ez, durván szólva, az *aiszthészisz* közegében azt jelenti, hogy a jelenvalólét képes-e „kihallani” Önmagát a nem-tulajdonképpeni önmaga-lét, az akárki fecsegéséből, ricsajából. „Beleveszve az akárki nyilvánosságába és fecsegésébe, az akárki-önmagára hallgatva *nem hallja meg* saját Önmagát.”<sup>41</sup> Heideggernek ezek a passzusai – *aiszthetikai*, észlelés-fenomenológiai szempontból – figyelemre méltó kérdést vetnek fel: vajon mi lehet az oka annak, hogy az Önmaga önmagára találásának folyamata miért éppen az *auditív* jelleg és miért nem a *vizualitás* körül épül ki? Heidegger a látásproblematikának –

<sup>38</sup> LI. 313-314. o.

<sup>39</sup> NY. I. 145-146. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>40</sup> NY. II. 616. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>41</sup> LI: 314. o.



már pusztán annak metaforikáját tekintve is – mindvégig nagy jelentőséget tulajdonít – gondoljunk a belátás, az oda- és körültekinvés, a rápillantás stb. terminusaira. Ezen a kulcsfontosságú helyen mégis az auditív jelleg veszi át a vezető szerepet, erre építi fel mondanivalóját. Talán azért, mert az egzisztencialitás benső mélységeit a „sonoritás”, a hangzás jobban vissza tudja adni, mint a „be-látás”? Hogy a vizualitás az európai kultúra és filozófia történetében már túlságosan is átítatódott intellektualitással? Hogy a hangnyelv „irracionalisabb”, mint a képnelv? Hogy az auditív világ legszélső értéke, a hangzsvilág megfosztottsága – a csend, a hallgatás – alapvetően pozitív értéket képes közvetíteni, és nem csap át a *süketség* privatív formájába, a vizuális világ legszélső értéke, a látásvilág megfosztottsága – a sötétség – viszont azon nyomban ezzé változik, *vaksággá* lesz? Mindezt érdemes átgondolni...

A hallás fenoménje – ha már csak szemernyi intencionalitást tulajdonítunk is neki – mindig valamilyen intentummal rendelkezik, *valaminek a* (meg)hallását foglalja magában. Mi is valójában a hallás intentuma – a lelkiismeret lehetőségfeltételeként elgondolva? Itt van különbség Heidegger és Hugo felfogása között. Heidegger mindvégig elsősorban a *hívás* meghallását hangsúlyozza, Hugo pedig valamilyen *hangét*. „A hívás megszakítja a jelenvalólét önmagát meg nem halló odahallgatását az akárkire, amikor hívásjellegének megfelelően olyan hallást ébreszt, melyet minden tekintetben a beleveszett hallás ellenkezője jellemez.”<sup>42</sup> Az egyik Heidegger-kommentátor, Magda King szerint Heidegger azért döntött a „hívás” terminusa mellett, mert ebben jóval több követelés, parancsolás, felszólítás rejlik, mint a meghatározatlan hangban.<sup>43</sup>

Úgy véljük, ez a magyarázat részben igaz. Heidegger nem sokkal később maga is nyomatékossítja ezt a jelleget: „A hívás feltárási tendenciájában benne rejlik a lökés, a kimozdító felrázás mozzanata.”<sup>44</sup> Itt azonban ennél többről is szó van. A pusztá hanggal ellentétben a hívás-fenomén óhatatlanul valamilyen meghatározott *irányt* hordoz magában. A hang „csak” *el*-hangzik, a hívás azonban *fel*-hangzik, mégpedig mindig *valahonnan* hangzik fel. A hívásnak mindig helye, *locus*-a, lokució-ja van; ez a *locus* ebben az esetben nem reális – azaz nem konkrét térhelyhez kötött –, de nem is irreális – azaz valami merőben képzeletszülte hely. Ez a hely ugyanakkor *létező* hely, a tulajdonképpeniség helye, az a hely, ahová a jelenvalólét *vissza akarja hozni* magát. „A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát.”<sup>45</sup> Ezért is használja Heidegger a „hívás” terminusát a pusztá „hang” helyett.

---

<sup>42</sup> LI: 314–315. o.

<sup>43</sup> Magda King: *A Guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, New York, 2001. 164. o.

<sup>44</sup> LI: 315. o.

<sup>45</sup> LI: 315. o.

Ez persze nem jelenti azt, mintha a puszta „hangban” nem lenne meg a kellő imperativitás. Ismét egy idézet *A nyomorultakból*, mégpedig abból a passzusból, amikor Jean Valjean azon vívódik, hogy feladja-e magát, mert tévedésből helyette egy másik embert fogtak el, s rá mérnék ki az ő büntetését. Abban a pillanatban, amikor a gyertyatartókat bedobta a tűzbe, „úgy rémlett neki, hogy belsejében valami hangot hall, amely ezt kiabálja: Jean Valjean! Jean Valjean! A haja égnek meredt, olyan volt, mintha valami rémületes dolgot hallott volna. Igen! Ez az, végezd be! – mondta a hang. – Fejezd be munkádat! Puszítsd el ezeket a gyertyatartókat! Semmisítsd meg ezt az emléket! Felejtsd el a püspököt! Felejts el mindent! Veszítsd el Champmathieu-t! Úgy, úgy, így lesz jó. Tapsold meg magadat! (...) Homlokáról csorgott a verejték. Tétova tekintettel meredt a gyertyatartókra. De az, aki beszélt benne, még nem fejezte be. A hang folytatta. Jean Valjean! Sok-sok hang táncol majd körülötted, nagy zsvajt csapnak, hangosan harsognak és áldanak téged, és csak egyetlenegy hang átkoz a sötétben, amelyet senki sem hall meg. Nos! Ide hallgass, gyalázatos! Mindezek az áldások visszahullanak, mielőtt az égbe értek volna, és csupáncsak az átok jut fel egészen Istenig! Ez a hang, amely eleinte egészen gyenge volt, és amely lelkiismeretének legmélyebb sötétjéből hangzott fel, fokról fokra egyre zengőbbé és félelmetesebbé erősödött, és most már a fülébe zúgott.”<sup>46</sup>

Nem kevésbé imperatív az a hang, mely Javert lelkében szólal meg: az akusztikai nyomatékosítás végett Hugo úgy fogalmaz, hogy a rendőrfelügyelőben „hússzor is felülvolt a törvényesség tigrise”, vagyis a kikövetelő, mindennapi, szabályokba foglalt rend szelleme: de „valahányszor ott tartott, hogy nyakon ragadja Jean Valjeant, fölemelt keze, mintha ólomsúly nyomná, lehanyatlott, s lelke mélyén egy hangot hallott, egy különös hangot, mely így szólt: – Jól van. Csak szolgáltsd ki a megmentődet. Azután mosd a karmaidat Poncius Pilátus tájában.”<sup>47</sup>

Heideggernél a hívás-fenomén meghallása után kerül sor a hívás aktus-szerkezetének elemzésére. A hívásnak először is van „hívottja”, „hívója” és „mit”-je: „*Mit* kiált oda a lelkiismeret a felhívottnak?”<sup>48</sup> Első megközelítésben a hívott nem más, mint „a másokkal való gondoskodó együttlét akárki-önmagája”<sup>49</sup>, a hívó pedig a *tulajdon Önmaga*. Ezzel áll elő az a sajátos *benső megkettőződés*, mely lényeges formai és tartalmi jegye a lelkiismeret-elméleteknek, s ez alól, mint látható, a heideggeri koncepció sem vonja ki magát. Ami pedig Hugo idézett szereplőit illeti, mindkettőjükre jellemző ez a benső meghasonlás; Jean Valjean esetében ez az első nagy megrendülés alkalmával megy végbe: „Csakugyan maga előtt látta egész baljós mivoltában

<sup>46</sup> NY: I. 294-295. o.

<sup>47</sup> NY: II. 619. o.

<sup>48</sup> LI: 317. o.

<sup>49</sup> LI: 316. o.

Jean Valjeant. Már-már ott tartott, hogy megkérdi, ki ez az ember, és visszaborzadt tőle. Agya lázas volt, mégis rettenetesen nyugodt. Ilyen pillanatokban a révület örvénye elnyeli a valóságot. Az ember nem látja a körülötte levő tárgyakat, és mintegy önmagából kivetítve tűnnek föl előtte az elméjében nyüzsgő alakzatok. Úgyszólván szemtől szembe nézte önmagát ....<sup>50</sup> Javert számára pedig az első és egyetlen, azonban saját életébe kerülő konfrontálódás során tárul fel ugyanez az élmény: „Néhány órája Javert már nem volt egyszerű lélek. Valami megzavarta; ez a vakságában oly tiszta agyvelő elvesztette átlátszóságát; ezt a kristályt felhő árnyékolta. Egy benső hang azt súgta, s nem hallgathatta el önmaga előtt, hogy ketté kell osztania lelkiismeretét”,<sup>51</sup> mégpedig köznapi-empirikus, illetve igazi, valódi énje között.

Heidegger külön hangsúlyt fektet arra, hogy mind a hívottat, különösen azonban a hívót meghagyja valamilyen *meghatározatlanságban*; ennek, mint tudjuk, az az oka, hogy főként a hívót ne tudjuk valamilyen *idegen hatalommá* posztulálni, melynek aztán valamilyen dologszerű meglétet lehet tulajdonítani. Ezért a hívó nem lehet sem Isten, sem pedig az ember pusztá biológikuma. Ez lesz a magyarázata annak, hogy az egyik kéznéllevőként „megfoghatatlant” (a lelkiismeret hívásának hívóját) egy másik kéznéllevőként „megfoghatatlannal”, a szorongásban feltáruló *hátborzongató otthontalansággal* magyarázza: „Vajon a hátborzongató otthontalanság mélyén leledző jelenvalólet volna a lelkiismereti hívás hívója?”<sup>52</sup>

A lelkiismeret hívása által keltett hátborzongató otthontalanság főleg Javert esetében jelenik meg különösen plasztikusan. „Legfőképp az aggasztotta, hogy elvesztette a biztonságát. Mintha kitépték volna a talajából. A törvénykönyv ronggyá vált a kezében. Eddig ismeretlen kétségek marcangolták. Valamilyen érzelmi megvilágosodás ébredt benne, amely merőben különbözött a törvény parancsától, életének eddigi egyetlen zsinórmértékétől. (...) Teljesen új világ tárult lelke elé. (...) Egy ismeretlen, hatalmas erkölcsi hajnalhasadást vett észre a homályban: megrémült és elkáprázott a fénytől, bagoly léteire kénytelen volt sasszemmel nézni.”<sup>53</sup>

Az alapképlet világos. Az a helyzet, *ahonnan* a lelkiismeret hívásának ki kell emelnie az akárki-önmagába süllyedt jelenvalóletet, nem más, mint a világba való belefeledkezés, belevesztettség állapota. Ezt Javert esetében a törvény betű szerinti, vak engedelmességgel történő betartása testesítette meg. Ezért a „kiemelés” csak úgy és akkor mehet végbe, ha és amikor a világ a maga egészében semmissé válik, semmivé párolog, ha a törvénykönyv ronggyá mállik a kezében; ez pedig csak a hátborzongató otthontalanság

---

<sup>50</sup> NY: I. 145-146. o.

<sup>51</sup> NY: II. 616. o.

<sup>52</sup> LI: 321. o.

<sup>53</sup> NY: II. 619-620. o.

létállapotában tárul fel, abban, amit a szorongás közvetít, *tesz lehetővé*. Ott áll a jelenvalólet, vagyis a rendőrfelügyelő pőrén, „a világ semmijében”, kiszakadt mindabból, ami korábbi akárki-létét látszatértelemmel ruházta fel. Hát lehet ebben a létállapotban többet mondani neki annál, mint amit a lelkiismeret hallgatag hívása közöl? „Mi más marad neki, mint önmagának a szorongásban megmutatkozó lenni-tudása?”<sup>54</sup> Ez az egyetlen, amije maradt: annak *lehetősége*, hogy létezhet másként is, mint ahogyan eddig létezett (és létezik). És ez az, ami borzasztó nyugtalansággal töltötte el Javert-t.

Mi a helyzet Jean Valjean esetében? Úgy véljük, hogy a három megkísé-  
tés közül mindenképpen az első közvetítette felé a legerőteljesebben a hát-  
borzongató otthontalanságot. Főleg a püspök részéről megnyilvánuló meg-  
magyarázhatatlan Jó billentette ki a világából. Az a lény, aki eddig csak  
rosszat, durvaságot, kegyetlenséget kapott, irgalmat sohasem, ekkor várat-  
lanul egy olyan magatartással szembesül, ami lelke legmélyéig megrendíti, és  
kiveti korábbi világából, mely nemcsak komor és zord volt számára, de  
mindamellet ismert is. „Aggódva figyelte, hogy megingott benne az a  
szörnyű nyugalom, amit balsorsa igazságtalanságának tudatából merített.  
Azon töprengett, mivel pótolhatná azt a nyugalmat. Néha valósággal azt  
kívánta, bárcsak börtönbe hurcolták volna a csendőrök, és a dolgok másképp  
alakultak volna; akkor kevésbé lenne izgatott.”<sup>55</sup> Pontosan erről van szó; a  
megszokott világ semmivé foszlása nagyobb riadalmat keltett benne, mintha  
minden a szokványos menetrend szerint történt volna.

És a hátborzongató otthontalanságnak ezt az „alaphangoltságát” csak  
tetézi a kis Gervais-vel való kaland élménye. Hugo ezen a ponton nem  
lélekábrázolással próbálja meg érzékeltetni ezt az otthontalanságot, hanem  
áttételesen: a Jean Valjeant övező kietlen pusztaságra vetíti rá lelkének  
hangoltságát: „A mező komor volt és elhagyatott. Pusztaság körös-körül.  
Mindenfelé csak árnyék, amely elnyelte tekintetét, és némaság, amelybe  
hangja beléveszett. Fagyos szél fújt, és valami gyászos életet lehelt a körülötte  
levő tárgyakba. A törpe fák hihetetlen dühvel rázták vézna gallyaikat. Mintha  
fenyegetnének és üldöznének valakit.”<sup>56</sup>

Heidegger elemzésében a hátborzongató otthontalanság állapota teszi  
lehetővé a lelkiismeret hívását mint *előrehívó visszahívást* vagy *visszahívó  
előrehívást*. Ennek artikulálása pedig azzal szembesít bennünket, hogy „a  
lelkiismeret a gond hívásaként nyilvánul meg.”<sup>57</sup> Nem másról van tehát szó,  
mint arról, hogy – legalábbis az ontológiai alapokat tekintve – a lelkiismeret  
hívása az emberi létmód, maga a gond alapján formálódik meg. Heidegger  
ennek révén akarja nyomatékosítani, hogy a lelkiismeret sem nem isteni

---

<sup>54</sup> LI: 321. o.

<sup>55</sup> NY: I. 138. o.

<sup>56</sup> NY: I. 141-142. o.

<sup>57</sup> LI: 322. o.

adomány, sem pedig nem valamiféle biológiai eredetű léthatározmány, hanem kizárólag az emberlét függvénye.

Érdemes ráirányítani a figyelmet arra, hogy a hívás létszerkezete a heideggeri elemzésben pontosan ráépül a gond létszerkezetére. Van benne *hívó*, *felhívott* és *felhívás*.

1. „a *hívó* a belevetettségben (már-valamiben-létben) lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét.” Ez lenne a *múlt*, de olyan múlt, amely *jövővel* terhes, a jövő felől van szemügyre véve, tehát egzisztenciális múlt. Továbbá olyan műltszerű meglét, melyet már feltépett a lehetőség-lét lehetősége, innen a szorongás.

2. „A *felhívott* éppen ez a jelenvalólét, amelyet felszólítanak a maga legsajátabb lenni-tudására (önmaga-előzésére).” Ez lenne a *jövő*, de olyan jövő, melyet a múlthoz kell címezni

3. „És a *felhívás* a jelenvalólétet az *akárkibe* való *hanyatlásból* (már-a-gondoskodás-tárgyát-alkotó-világhoz-kötöttség) szólítja fel.”<sup>58</sup> Akárhogy is nézzük, emögött pedig a *jelen* lappang, szintúgy annak egzisztenciális formájában, *hanyatló* jelen-létként.

Az egész fejtegetésnek az az értelme meglátásunk szerint, hogy a lelkiismeret hívása „*egylényegű*” a gonddal, teljes egészében lefedi azt, így *értelme* – a jövőben megadandó *hermeneutikuma* – csakis ennek alapján tárható fel.

Kérdés mármost az, hogy a lelkiismeret idő-extázisai – mert hiszen végső soron erről van szó – hogyan körvonalazódnak Victor Hugo ábrázolásában. Abban a fény-metafizikában, mely mindvégig átdereng az első nagy lelkiismereti megrendülésen, s melyet bizvást lehetne „*Lichtung*”-nak, világló tisztásnak nevezni, világosan megjelenik az *egzisztenciális múlt* extázisa. Ezt írja Jean Valjeanról: „Mialatt sírt, elméjében egyre jobban hajnalodott, s ez a rendkívüli világosság elragadó és elrémítő volt egyszersmind. *Egész múltja* (...) *világosan megjelent előtte*, oly világosan, mint még eddig soha semmi. *Végigtekintett* életén, és irtózat fogta el, lelkébe nézett és megborzadt. Mintha a sátánt látná a paradicsom világosságában.”<sup>59</sup>

Nézzük most azt meg, hogy milyen megvilágítást nyer mindez az *egzisztenciális jövő* extázisában! A fény-metafizika itt is mindvégig jelen van: „Azután, hogy kikerült abból az idomtalan, sötét valamiből, aminek fegyház a neve, a püspök ugyanúgy bántotta a lelkét, mint ahogy a túl erős fény bántja a szemét annak, aki sötétségből jön. A *jövendő*, a *lehetséges* élet, mely most *tisztán és sugárzón* tárult ki előtte, félelemmel és szorongással töltötte el.

<sup>58</sup> LI: 322. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

<sup>59</sup> NY: I. 146-147. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

Igazán nem tudta már, hányadán áll. Mint a bagoly, ha hirtelen fölkelni látja a napot, a fegyenc elkáprázott, mintegy megvakult az erény fényétől.”<sup>60</sup>

Végül néhány illusztráló sor az *egzisztenciális jelen* extázisához: „Amikor fölkiáltott: - Hitvány gazember vagyok! – abban a pillanatban meglátta magát olyannak, amilyen igazában volt, és már annyira különvált önmagától, hogy lényének egyik fele mintha csak árnyék lett volna.”<sup>61</sup>

Javert ábrázolása ebből a szempontból kevésbé kidolgozott, de az idő-extázisok, illetve a fény-metafizika bizonyos elemei az ő megjelenítésében is felfedezhetők. „*Eddig a pillanatig* abban a *vakhitben* élt, amely a ködös becsületesség szülőanyja. Ez a hit elhagyta, ez a derekasság megszűnt benne. Mindaz, amiben *eddig* hitt, szertefoszlott. Könyörtelenül megszállták olyan igazságok, amelyekről nem akart tudni. *Ezentúl* más ember kellett hogy legyen. Különös fájdalmat érzett, mint akinek lelki szemeiről váratlanul levették a hályogot. *Látta* azt, aminek látásától irtózott.”<sup>62</sup>

Mindennek alapján kijelenthető, hogy Hugo ábrázolásától egyáltalán nem esett távol az a megfontolás, hogy a lelkiismeretet úgy koncipiálja, ahogyan azt Heidegger a gond-fenoménnel rokonítja; a lelkiismeret – az egzisztenciális idő extázisain keresztül – az emberi létmód egészét lefedő fenomén.

S ezek után következne a központi kérdés tisztázása: *mi* is valójában az, amire a hívott felhívja a hívottat, „*mi* az, amit értésül ad”.<sup>63</sup> Kétségkívül valamilyen *bűnösség*. A bűn-probléma részletesebb tárgyalására e helyütt nincs lehetőség, néhány momentum kiemelésére azonban mégis szükség van, mivel a Heidegger és Hugo felfogása közötti egyik nagy különbség épp e vonatkozásban található.

Heidegger szerint a problémák gyökere ott húzódik, hogy azt, amit itt „bűnösnek” nevezünk, a lehető legsokfélebb módon szoktuk meghatározni. „De még ha e 'bűnös' értelmét egyhangúlag meg is ragadhatnánk” – (vagyis ha egyetemleges *egyétértés* uralkodna el a tekintetben, hogy *mit* nevezünk „bűnösnek” –) „e bűnös-lét *egzisztenciális fogalma* homályos marad.”<sup>64</sup> Heideggernél e mondatokkal egy szinte alig észrevehető, bár annál jelentősebb fordulat megy végbe: ő a bűn *tárgyi-dologi* meghatározottsága helyébe fokozatosan annak *alanyi-egzisztenciális* meghatározottságát helyezi. A kérdés egyre kevésbé az lesz, hogy „mi a bűn?”, hanem az, hogy „ki a bűnös?” Valójában nem azért nem tudunk pontos választ adni arra a kérdésre, hogy *mit* nevezünk bűnösnek, mert hiányzik hozzá a kellő egyétértés, valamint a fogalmi szabatosság, hanem azért nem, mert *ilyen alapon* a kérdés soha nem válaszolható meg, lévén az nem tárgyi, hanem *alanyi* kérdés. Figyeljük meg

<sup>60</sup> NY: I. 144. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>61</sup> NY: I. 145. o.

<sup>62</sup> NY: II. 622. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>63</sup> LI: 325. o.

<sup>64</sup> LI: 326. o.

az alábbi mondatokat: „Honnan vesszük azonban a kritériumot arra vonatkozóan, hogy *mi* a ’bűnös’ eredendő *egzisztenciális értelme*? Onnan, hogy ez a ’bűnös’ az *’én vagyok’* predikátumaként merül fel.”<sup>65</sup> Vagyis a kérdés iránya a válaszbán alapvetően *elfordul*, szinte *elgöribül*, mint a deszkába rosszul bevert szög szára.

A továbbiakban nem követjük a szubtilis heideggeri elemzést, hanem csak a végeredményt rögzítjük; a bűn formális-egzisztenciális meghatározása abban foglalható össze, hogy „*a jelenvalólét mint olyan bűnös*”.<sup>66</sup>

Ezen a ponton azonban meg kell állni. E helyütt Heidegger ugyanis azt fogalmazza meg, hogy a jelenvalólét létét mint olyat áthatja a bűn, vagyis még mielőtt bármit tenne, mielőtt bárkivel kapcsolatba lépne, léte máris a bűnös-léttel válik azonossá. Másként megfogalmazva: ha a Földön csak egyetlenegy ember létezne, tétlen semmittevésben, létét – a semmisségek általa vázolt rendszere alapján – még akkor is eleve áthatná a bűnösség. Mennyire fogadható ez el?

Heidegger, úgy véljük, ott követ el súlyos hibát, hogy a *nem* megváltoztatható fakticitást ruházza fel a bűnösség attribútumaival. Bűnösség az, ahogyan léteünk, a semmisségek ránk nehezedő, létünkkel eleve azonos rendszere révén. Ez – formálisan nézve – azt jelentené, hogy abban az esetben lehetnénk csak nem-bűnösök, büntelenek, büntől mentesek, ha szabadon tudnánk rendelkezni e semmisségek fölött, vagyis ha önmagunk okai tudnánk lenni, a lehetőségek közötti választások közül egyet *sem tudnánk* elmulasztani, illetve nem tudnánk létezni a nem-tulajdonképpeniségben. Vajon ez egyet jelentene a nem-bűnös-léttel? Nem, ez nem nem-bűnös-létet, hanem *képtelen* létet jelentene. Elvileg el lehet képzelni egy ilyen létet, de az már nem az ember léte lenne, hanem másvalakié – nem tudjuk, kié. Az ember léte ugyanis épp ezeken a pontokon a fakticitásnak olyan erős, fundamentális vonásaival rendelkezik, mellyel semmiféle „alternatív fakticitást” nem lehet szembeállítani. Bűnösnek nevezni az emberlétet akkor, amikor *létszerűen nem lenne képes nem-bűnös lenni* – nos, ebben az esetben a bűnös-lét megnevezés nemcsak egyszerűen túlzó, hanem ontológiai szempontból teljességgel inadekvát. Mert, ismételjük, bűnös-létről csak akkor lehetne beszélni, ha vele szemben ott állna a nem-bűnös-lét *lehetősége*. Ámde az ember nem tud nem-bűnös lenni, ez egyszerűen *lehetetlenség* a számára, épp létezésének faktikus mivolta okán. Mert még ha fel is tételeznénk azt – és ugyan miért is ne *tudnánk* feltételezni –, hogy egy konkrét lehetőség kiválasztásával *ne rekesszük ki* az összes többit, annak, hogy e lehetőség megvalósulhasson, ilyen a *lehetősége* is kizárt, ez a *priori* lehetetlen, épp az emberlét faktikus ilyen-és-ilyen léte okán.

---

<sup>65</sup> LI: 326. o.

<sup>66</sup> LI: 331. o.

Az a megközelítés tehát, amit Heidegger alkalmaz, a jelzett körülmények folytán – bármennyire küzd is a teológiai beszüremkedések ellen – mégis valamilyen *kripto-teológiai* felfogásnak tekinthető.

Vállalkozásának az mindenképp nagy jelentőséget kölcsönöz, hogy a bűnproblematikát megpróbálta kiszabadítani az erkölcsfilozófia, valamint a teológia területéről, és kísérletet tett annak ontológiai meghatározására; ám azzal, hogy a bűnt kivonta *minden lehetséges* emberi cselekvés, *minden lehetséges* emberi interszubbektivitás hatóköréből, mi több, ezek lehetőség-feltételévé tette, megítélésünk szerint túlment azon a határon, amit ez a tárgykör egyáltalán nyújtani képes.

Hogyan körvonalazódik mármost Hugonál lelkiismeret és bűnösség kapcsolata? Ha szabad ezen a téren heideggeri fogalmakat használni, azt mondhatjuk, hogy Hugo bűnfelfogása mindvégig megmarad az *onticitás* szintjén, soha nem éri el az *ontologikumot*. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egyrészt Hugo bűnfogalma nem lét-függő, hanem *tett-függő*, másrészt pedig azt, hogy eredendően *relacionális*, emberek közötti viszonyfogalom. Az előbbi momentumot Jean-Valjean, az utóbbit pedig Javert alakja testesíti meg. Jean Valjean számára a bűn mindig és mindvégig bűn-*tett*, mint ahogy majd később is: a jó mindig jó-*tett* marad. A relationalitás legfeljebb másodrendű szempontból jelenik meg, amennyiben az ő bűn-tettére a püspök jó-tettel válaszol. Illetve abban, amikor a kis Gervais ártatlan játékára ő bűn-tettel felel. Ebben a tekintetben a bűn és a lelkiismeret *első*, megrendítő erejű kollíziója világosan és egyértelműen tárja elé az egymással szembefeszülő erőket.

Bonyolultabb a helyzet a *második* megkísértés esetében, mikor arról van szó, hogy Jean Valjean köztisztjeletben álló és szakadatlanul az elesettekért munkálkodó polgármesterként feladja-e magát olyasvalakiért, aki egyébként lator, ebben az esetben viszont őhelyette bűnhődne. Itt nem a feneketlen bűnösség áll szemben a makulátlan jósággal, hanem maga a bűn – vagyis inkognitójának megőrzése – úgyszintén a jóság álarcát ölti magára, mégpedig nem is mondvacsinált alapon. Hiszen ha Jean Valjean feladja magát, akkor mindaz a jó és segítség, amit hosszú éveken át adott a nyomorultaknak is, egyszeriben semmivé foszlik. „Én itt maradok, folytatom munkámat. Tíz év alatt megkeresek tízmilliót, elosztom a környéken, semmit sem tartok meg magamnak, minek nekem? Nem magamért dolgozom! Az általános jólét növekszik, iparágak kelnek életre (...) Csak azért, hogy megmentsek a talán kissé szigorú, de alapjában véve igazságos bűnhődéstől egy sehonnanit, egy tolvajt, egy gazembert, hát azért tönkremenjen egy egész vidék! (...) Szép kis aggodalmaskodás, amelynek révén az ember megment egy bűnöst és feláldoz ártatlanokat ...”<sup>67</sup> S mindehhez társul még a legfőbb érv: feladása esetén még Fantine-nek tett, egy gyermek megmentésére vonatkozó ígéretét sem tudja

---

<sup>67</sup> NY: I. 290-291. o.



teljesíteni! Tehát nem arról van szó, hogy a fülénél fogva rángat elő bizonyos körülményeket, magyarázatokat, melyekbe aztán belekapaszkodhat, sőt még arról sincs szó, hogy ezekbe a körülményekbe kapaszkodva kíván tetszelegni a nagylelkű, nemes ember szerepében; nagyon is nyomós okok szólnak tehát amellett, hogy *ne* adja fel magát.

Egy másik szempontból nézve azonban mindez a bűn álcájának, takarásának tűnik; mert hiába tesz meg minden jót a többi emberért, ezt mégis csak a legfőbb bűnnek – önmaga nem vállalása – árán venné meg: „ha itt marad Montreuil-sur-Merben, a közbecsülés, jó hírneve, jó cselekedetei, a hódolat, a tisztelet, jótékonysága, gazdagsága, népszerűsége, erényes élete, mind bűnnel volna fertőzve.”<sup>68</sup> Jean Valjean tehát bűn és lelkiismeret fondorlatos összefonódásával szembesül, de sohasem a léte, hanem mindig is a tettei – másokhoz viszonyuló tettei – alapján.

Javert esetében a fő konfliktust az okozza, hogy épp a lelkiismeret tárja fel előtte – mégpedig megrendítő, pusztító erővel – a bűn és a bűntelenség *viszonylagosságát*. Egyoldalúság lenne ezt pusztán a legalitás és a moralitás ellentétére visszavezetni, a konfliktus legmélye emberi-egzisztenciális természetű; megengedi-e a lelkiismeret, hogy annak az embernek, egy fegyencnek a jószágát, aki jót tette vele – aki halálos ellenségeként megmentette az életét – rosszal viszonozza: feladja. „Javert érezte, hogy valami borzalmas dolog férkőzik a lelkébe, csodálat egy fegyenc iránt. Lehetséges tisztelni egy fegyencet? Javert visszariadt a gondolattól, de szabadulni nem tudott tőle. Hasztalan tusakodott, belső bírāja előtt kénytelen volt bevallani, hogy ez a nyomorult nagyszerű ember. Elgondolni is fürtelem.”<sup>69</sup>

Bűn és lelkiismeret ontikus-konfliktusos jellege Jean Valjean és Javert esetében még egy további összetevőre is rávilágít, ami úgy tűnik, hiányzik Heideggernél; arra az elementáris *harcra*, benső *küzdelemre*, melynek tétje nem más, mint önmagunk kinyerése, kiszólítása, ki-hívása, de nem mások ellenében, hanem *szembefordulva saját magunkkal*. A konfliktus persze nem hiányzik Heideggernél sem; annak a dinamikának, processzuális *benső* küzdelemnek az ábrázolása, mely ezt a ki-hívást lehetővé teszi, viszont igen. S e hiány megítélésünk szerint csak részben magyarázható a közeggel, vagyis azzal, hogy Heidegger fundamentál-ontológiát ír, Victor Hugo pedig regényt. A műfaji különbség persze bizonyos mértékben megkönnyíti Hugo számára a változást; a mélyebb vonatkozások magyarázatáról azonban később lesz szó.

A következőkben talán onnan folytathatjuk az összehasonlítást, hogy a lelkiismeret az a virtuális hely, ahol az ember – formális szempontból – önmagával önmagában képes szembesülni. E pont megragadása végett Heidegger a hátborzongató otthontalanság fenomenájéhez nyúl vissza: „A hátborzongató

---

<sup>68</sup> NY: I. 288. o.

<sup>69</sup> NY: II. 618. o.

otthonalanságban a jelenvalólét eredendően *együtt van önmagával* (mit sich selbst zusammen). Ez az otthonalanság szembesíti ezt a létezőt a maga torzítatlan semmisségével ...”<sup>70</sup> Ez az „együttlét önmagával” fejezi ki a legmarkánsabban a lelkiismeretet mint *szün-eidésiszt*, mint *con-scientiát*, mint *Ge-wissent*. Csakis ez az otthonalanság tépi fel a mindennapiság, a hanyatlás önáltató, önmagát elfedő közegét, csakis ebben az állapotban „lát rá” az ember, úgymond, saját magára, ekkor „van együtt önmagával”, ekkor képes differenciáltan meglátni önmagát – önmagában. Ez a momentum, mint láttuk, Hugonál is megjelenik – a megkettőződés korábban már érintett jelenségében.

III. A lelkiismeret *folymányai*. Nézzük meg ezek után, hogy milyen *következményeket* von maga után a lelkiismeret megléte!

Heideggernél a bűnös-lét megértő felismerése az önmagában való együtt-létben *először* is a *szabad-létet* teszi lehetővé: „A jelenvalólét, amikor megértve előrehívni engedi magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára:”<sup>71</sup> *Másodszor*, a szabad-lét alapján immáron képes Önmagát választani: „A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.”<sup>72</sup> *Harmadszor*, az önmagát választás teremti meg a lehetőségfeltételét annak, amit Heidegger az Önmagában *cselekvésnek* (in sich handeln) nevez: „A jelenvalólét (...) engedi, hogy legsajátabb Önmaga a maga választott lenni-tudásából eredően *önmagában cselekedjék*. Csak így *lehet* felelősségteljessé.”<sup>73</sup>

Jean Valjean és Javert története e vonatkozásokban eltérő utat mutat. A volt fegyencnek végső soron sikerült, hogy a lehető legsúlyosabb terhet, a szabadságot magára véve önmagában cselekedjék, így teljesítve be küldetését. *Lelkiismerete az életbe küldte. Javert-t viszont a halálba*. Számára az önmagában cselekvés szabadsága már csak a halálra biztosított elegendő erőt, az életre azonban nem.

S most, mintegy végső lendülettel megpróbálunk eljutni a lelkiismeret-fenomén *akmé-jához*, de úgy, hogy az ide vezető *utolsó előtti* lépés ideiglenesen kimarad. Heidegger esetében ez a tetőpont a *tulajdonképpeni feltárultsághoz* vezet, melynek tömörített megnevező terminusa az *elhatározottság*. Ez a feltárultság olyan természetű, amely engem nem csak úgy általánosságban tár fel, hanem a legteljesebb mértékben *számomra kiszabott* módon, vagyis nem a *jelenvalólét* általában vett semlegességében, nem az *akárki* degradált formájában, hanem az *Önmagalét* csak rám – és mindenkinek saját magára – vonatkozó formájában. Ez egy csodálatos metamorfózist tesz lehetővé, azt ti., hogy a *tulajdonképpeni feltárultság* (azaz az elhatározottság) felől nézve módosul a világ, valamint benne lévő mások feltárultsága is,

<sup>70</sup> LI: 332. o.

<sup>71</sup> LI: 333. o.

<sup>72</sup> LI: 333. o. (A kiemelés tőlünk – Cs. D és J. A.)

<sup>73</sup> LI: 334. o.

minderre *másként* tekintünk, mint korábban: „A kézhezálló ’világ’ ’tartalmilag’ nem lesz másikká, a mások köre nem cserélődik ki, s a kézhezállóhoz viszonyuló megértő gondoskodó létet és a többiekkel való gondozó együttlétet most mégis azok legsajátabb Önmaguk-lenni-tudásából (Selbstseinkönnen) határozzuk meg.”<sup>74</sup> Ehhez a tulajdonképpeni feltárultsághoz (elhatározottsághoz) rendeli aztán hozzá az igazságot, mégpedig a maga minősített formájában, úgy, mint *tulajdonképpeni igazságot*. „Mármost az elhatározottsággal eljutottunk a jelenvalólét legeredendőbb, mert *tulajdonképpeni* igazságához.”<sup>75</sup> Az igazság egzisztenciáléként immáron nemcsak az, *ami* a jelenvalólét a maga „igaz” voltában, hanem az is, amivé ez a jelenvalólét a maga legsajátabb lenni-tudása, létképessége révén *lehet*. Eljutottunk tehát oda, hogy az igazság nemhogy nem ítélet, hanem egzisztenciális létállapot, mi több, nemhogy nem egzisztenciális létállapot, hanem *legfőbb létlehetőség*, mégpedig annak a lehető leginkább személyre szabott formájában. Ha korábban Heidegger eljutott annak kimondásához, hogy „a jelenvalólét ’az igazságban van’”, akkor ez a „van” most személyre szabott és egzisztens „lehetőséggé” hegyeződött ki.

Hugo esetében a csúcspont úgyszintén egy egzisztenciális megigazulásban, egy alapvető és megrendítő erejű metamorfózisban jelentkezik, abban, hogy mindkét főszereplő *más* lesz – mindegyik a maga módján –, mint aki eddig volt. Jean Valjean esetében ez az első nagy megrendülés alkalmával a következőképp fogalmazódik meg: „Egy volt csak bizonyos, bár ő maga nem is sejtette, az, hogy *más ember lett*, mint eddig volt, hogy minden megváltozott benne, hogy többé nem állt hatalmában úgy cselekedni, mintha a püspök nem beszélt volna vele, és nem tapintott volna elevenére.”<sup>76</sup> Ez a mássá lét itt most még csak mint egzisztenciális *ígéret* – ha úgy tetszik: lehetőség – jelentkezik, és az egész regény tartalmát voltaképpen az teszi ki, hogy a volt fegyenc – immáron lelkiismeretére hallgatva – miként képes – mérhetetlen sok szenvedés és küzdelem közepette – ennek az ígéretnek eleget tenni. A lelkiismeret mint egzisztenciális ígéret, mint legfőbb, személyes létlehetőség Hugo meglátása szerint egyáltalán nem valamilyen boldog, üdvözült állapot, hanem éppenséggel az igazi megpróbáltatások kezdete; *elviselni tudásához* tömérdek gyötrelmre, kínlódásra van szükség. Múlhatatlan szépséggel adja ezt vissza az utolsó, harmadik nagy megkísértés alkalmával, hogy a *tulajdonképpeni önmagalét ki-hívása* micsoda erőfeszítések eredménye: „Jákob csak egy éjen át küzdött az angyallal. Ó, jaj, hányszor láttuk már, Jean Valjeant, ahogy a sötétben birokra kelt és lélekszakadva viaskodott a lelkiismeretével! Példátlan küzdelem! Néha a láb csúszik meg, máskor a talaj omlik össze. Hányszor

<sup>74</sup> LI: 345. o.

<sup>75</sup> LI: 344. o.

<sup>76</sup> NY: I. 144-145. o. (A kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

ragadta torkon és gyúrte le a jóra fanatizált lelkiismeret! Hányszor térdelt mellére a kérlelhetetlen igazság! A világosságtól lenyűgözve hányszor kiáltott kegyelemért! A könyörtelen világosság, amelyet a püspök gyűjtött meg benne és fölötte, hányszor kápráztatta el, amikor vak szeretett volna lenni! Hányszor egyenesedett föl harc közben, kapaszkodott sziklába, támaszkodott szofizmákra, fetrengett a porban, s hol ő igázta le lelkiismeretét, hol az igázta le őt! Az önzésnek valamely kétértelmű, körmönfont álokoskodása után a fölizgatott lelkiismeret hányszor kiáltotta fülébe: Csalsz, nyomorult! Lázadó gondolata hányszor hördült fel görcsösen a nyilvánvaló kötelesség előtt! (...) És lelkiismerete, miután megtépte, megkínozta, összetörte, ott állt fölötte félelmesen, ragyogva, s nyugodtan így szólt hozzá: 'Most menj békével!'"<sup>77</sup>

Javert, a fogdmeg, a fegyenczel ellentétes irányú utat futott be. Ő nem a bűn mocskából akarta lelkiismerete révén tisztára mosni magát, hanem épp fordítva, épp lelkiismerete taszította a bűnbe, midőn elengedte a fegyencet. De a lelkiismeret őt is metamorfózissra készíti: „*Ezentúl más ember kellett, hogy legyen.*”<sup>78</sup> A lelkiismeret által megkövetelt erőfeszítést itt nem a kiemelkedés *útvonala* jelentette, hanem az el-térés, a de-viancia *pontja*: „Ami Javert-ben végbement, egy feddhetetlen lelkiismeret csődje, egy lélek *kisiklása* volt; szilánkokra hasadt egy becsületes jellem, amely nyílegyenes röptében Istenbe ütközött és felrobbant. Különös is csakugyan, hogy a rend kazánfűtő-jét, a hatósági tekintély gépészét, aki megüli a merev síneken robogó vak vasparipát, *kivetheti* nyergéből egy fénysugár! Hogy a változhatatlan, a mértanilag egyenes és szabályos, a passzív tökéletesség megtörhet! *Hogy a gőzmozdonynak is van damaszkuszi útja!*”<sup>79</sup> Csakhogy ez a felismerés az ő esetében már nem egy új életre lett elegendő, hanem legfeljebb csak a becsületes és tisztességes halálra. Viszont a lelkiismeret által kiváltott metamorfózis révén mindketten – hasonlóan Heidegger filozófusához – a tulajdonképpeni igaz-lét, az egzisztenciális igazság állapotába kerültek. A ki-hívás mindhárom esetben győzedelmeskedett.

És most térünk arra a bizonyos utolsó előtti lépés megtárgyalására, melynek kifejtését az imént mellőztük. Vajon mindkét esetben – Heideggernél, ill. Hugonál – egyaránt beszélhetünk-e arról az *intellektuális közegről*, mely a lelkiismeret koncipiálását lehetővé teszi? Úgy tűnik, hogy válaszuk tagadó lesz, a két megközelítés itt is eltér egymástól. Heidegger esetében mindvégig beszélhetünk a lelkiismeretnek egy *megértésközpontú-hermeneutikai* megközelítésmódjáról. Ez a felvetés már a lelkiismeret és a bűn viszonyának elemzése előtt megjelenik: „A hívást 'követő' *tulajdonképpeni* megértés nem csak a lelkiismeret-fenoménhez kapcsolódó valamiféle ráadás, nem olyan

<sup>77</sup> NY: II. 691-692. o.

<sup>78</sup> NY: II. 622. o. (Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.)

<sup>79</sup> NY: II. 623. o. (Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.)

folyamat, amely vagy lejátszódhat, vagy elmaradhat. A *teljes* lelkiismeret-élményt csakis a felhívás megértéséből és *vele* együtt ragadhatjuk meg.”<sup>80</sup> Ez a hermeneutikai tendencia még erőteljesebbé válik akkor, amikor bevezeti a *lelkiismerettel bírni akarás* egzisztenciálóját: „A *felhívás megértése* azt jelenti: *akarjuk, hogy lelkiismeretünk legyen.*”<sup>81</sup> Végül ezt a vonulatot zárja le a lelkiismerettel bírni akarásban mint megértésben rejlő kétféle megértés: az egzisztens, valamint a tulajdonképpeni megértés. A megértés ennek megfelelően egyrészt *tanúsított*, vagyis nemcsak teoretikus átláthatóság, hanem – mint feltárultság – konkrét egzisztenciális létfeltételek közepette megvalósuló megértés. Ezért beszél ezzel kapcsolatban Heidegger arról, hogy miként vetítjük ki magunkat önmagunk „*faktikus*” lehetőségeibe.<sup>82</sup> Tehát a lehetőségek köre sohasem végtelen, hanem egy egzisztensen mindig zárt, behatárolt kompozitúrát jelent.

Ugyanakkor a lelkiismerettel bírni akarásban honoló megértés nemcsak egzisztens, hanem *tulajdonképpeni* megértés is egyúttal. Vagyis a létehetőségekben való mozgás nemcsak mindig konkrét egzisztens körülmények között jelent állandóan feladatot, hanem ezek között el kell tudni találni azokat, melyek *legsajátabb*, *tulajdonképpeni* értelemben véve illetnek minket. Vagyis a lelkiismerettel bírni akarás *mint megértés* ezzel a kettős minősítéssel gazdagítja a feltárultság egzisztenciálójának jelentéskörét.

Összegezve, Heidegger a lelkiismeretről szóló fejezetben is úgy jár el, mint a megelőző, halálról szóló fejezetben: e két fenomént – halált és lelkiismeretet, vagyis az *egész-voltunkat* és *tulajdonképpeni-voltunkat* lehetőségessé tevő két legfőbb instanciát – megpróbálja a legvégsőig hermeneutizálni, a bennük honoló értelem szempontjából maximálisan megvilágítani, transzparenssé tenni. Vállalkozása ennyiben mindenképp tiszteletet parancsoló; annak elismerése azonban, hogy a halálban és a lelkiismeretben *van* értelem, nem egyenlő azzal, hogy mindkettő *maradéktalanul átítatott* az értelemtől. Bármilyen messze jutunk is a bennük honoló értelem hermeneutikai kihüvelyezésében, mindig marad bennük valami felfoghatatlan reziduum. S talán ebben rejlik annak magyarázata is, hogy Heidegger, mint ahogy korábban már utaltunk rá, miért nem ábrázolta kellő mélységben a lelkiismeret megtalálásához vezető benső harcot, küzdelmet. Mintha csak azt sugallná, hogy ha kellőképpen megértettük a lelkiismeretből felhangzó hívást, ekkor ezzel már egy csapásra birtokában is vagyunk annak.

Láttuk, hogy Victor Hugo nem utolsósorban épp e benső vívódás ábrázolása során nyújtott maradandót. S ennek magyarázata pedig lehet, hogy abban rejlik, hogy nem hermeneuta fenomenológusként, hanem íróként mélyebben

---

<sup>80</sup> LI: 324. o.

<sup>81</sup> LI: 334. o.

<sup>82</sup> LI: 342. o.

bele tudott pillantani annak mélységeibe. Hasonlítsuk most, befejezéseképp, össze azt a két kvázi-definíciót, melyet erről a jelenségről adnak! Heideggeré itt a fenomént ebben az esetben is valami értelemszerűre futtatja ki: „A lelkiismeret *értésünkre ad, feltár* ’valamit’.”<sup>83</sup> Hugo „meghatározása” egészen mást mutat; ha leszámítjuk belőle a megfogalmazás romantikus túlzásait, megközelítésmódja akkor is ennek a megfoghatatlannak a célba vételére irányul: „A lelkiismeret az agyrémek, a sóvárgások, a kísértések káosza, az ábrándok olvasztókemencéje, szégyenletes gondolatok barlangja: szofizmák kavargó zűrzavara, szenvedélyek csatatere. Bizonyos órákban nézzetek keresztül egy-egy töprengő emberi lény fakó arcán, és nézzetek mögé, nézzetek bele ebbe a lélekbe, nézzetek be ebbe a sötétségbe. (...) Valami sötét dolog ez a végtelen, amelyet az ember magában hordoz, és amelyhez kétségbeesetten méri hozzá agyának elhatározásait és életének cselekedeteit!”<sup>84</sup>

Mégis, ha ettől a különbségtől eltekintünk, az összehasonlítás nem volt hiábavaló; a filozófus, a fegyenc és a fogdmeg példájából kiviláglott az, hogy az egyén – ha még egyáltalában van ilyen – épp a lelkiismeret révén „hívható ki” a tömeglétből, és válhat autonóm személyiséggé. Ennélfogva a lelkiismeret eltüntetése, megszüntetése a politikai, a tudományos – és általában a társadalmi – represszió, a rendészeti hatalomgyakorlás szempontjából, mondhatni nem kevés rezignációval: továbbra is elsőrendű feladat marad.

---

<sup>83</sup> LI: 313. o.

<sup>84</sup> NY: I. 276. o.

Munkálkodik, éspedig rajtam, engem munkál meg, vagyis mindenkit magamagán belül munkál meg; elsősorban szurkál, lyuggat, behatol a felszín alá, egyszóval fúr. Nem dolgozik örökösen, még szabott és ezáltal kiszámítható műszakbeosztása sincs, csak felbukkan időnként, kapja szerszámát és dolognak lát. Fúrogat, furdal. Megszállott és képzett barkácsoló – képzett, hiszen megnevezésében több nyelvben is ott díszleg az *ismeret* szó –, nem csupán holmi kellemetlen szomszéd, aki kora reggel megfoszt az álomtól képtelen zajongásával, hanem otthonom lakója, lakótárs, titokzatos, ám minden jel szerint megfellebbezhetetlen lakhatási jogosultsággal, amit valamely titokzatos hatóság állított ki a számára, hogy már mindig is beköltözött lett légyen hajlékomba, legbelsőbb, legintimebb, legprivátabb szférámba, azaz a *lelkembe*. Nem én hívtam, itt van, mióta *az eszemet tudom*, szemlátomást azon van, hogy rendben tartsa, sőt, egyre csak formálja, alakítsa lakomat, amely ettől korántsem biztos, hogy otthonosabbá válik. Rádadásul nem is egyedül ő dolgozik, engem is robotra fog, rendelkezik velem, felszólít erre-arra (talán mindig ugyanarra). Ügyszólván tehetetlen vagyok vele szemben. Az én nem úr a maga házában, hajtogatta Freud, s ha számos témában messzire ragadta is őt az elméletképzés sodrása, ez ügyben kétségkívül igaza volt. Mert végső soron az uralomról, az énről és a házról van szó a lelkiismeret esetében: a házról, az *oikoszról*, amit a klasszikus antikvitás óta előszeretettel szokás a *pszükhé*, a lélek analógiájaként emlegetni; az énről, vagyis arról az instanciáról, amely noha egyre inkább szét-hasadozni tűnik az utóbbi korok bölcséleti reflexiójában, mégis állhatatosan őriz valamiféle kohéziót vagy konzisztenciát, aminek felelőseként gyakorta éppen a lelkiismeretet jelölik meg; az uralomról, amely ide-oda siklik a lélek otthonában, vagy inkább egyszerre tör fel számos forrásból, hogy aztán örökös perpatvar színterévé tegye intrapszichikus kulisszáinkat. Ezáltal pedig máris megjelenik a triász harmadik tagja is, a pszükhé és az oikosz képzete a *polisz*ével egészül ki, hiszen a polisz ott van a hatalmi kérdésben, a belső erők összetűzésében, a szuverenitásért folytatott háborúban, és Clausewitz óta azt is tudni véljük, hogy a háború pusztán a politika folytatása más eszközökkel. A lelkiismeret a pszükhé, az oikosz és a polisz hármasságát idézi meg, azt a három szférát, amely a görögök elgondolása szerint szoros izomorfíát mutat az önmagát tevékenyen alakító egyén etikai teleológiájában.

Most pedig, miután oly buzgón hivatkoztam görög ügyekre, azt kívánja tőlem a szóban forgó iparos, hogy, elejét véve a címben foglalt *démon* szóval

kapcsolatos félreértéseknek, elvárásoknak vagy reményeknek, sietve bejelentsem, hogy ez a démon nem Szókratész *daimón*-ja. Nem mondhatom, hogy semmi köze Szókratészhez, kiváltképp egy olyan összejöveten, amely a címével elkötelezi magát Whitehead híres aforizmája mellett, miszerint a filozófia egész története Platónhoz írott lábjegyzetek sokasága. Persze, hogy köze van a lelkiismeret témájának Szókratészhez, csakhogy ezúttal nem az ő démona kerül terítékre, hanem másvalakié, nevezetesen Edgar Allan Poe-é, egy olyan figuráé, akinek közismerten többszörösen is dolga akadt a démonokkal. Az ő egyik novellája révén igyekszem közelebb – talán inkább távolabb (kiderül majd, miért ez az enigmatikus kiegészítés) – kerülni a lelkiismeret fogalmához, és ez a novella magyarul *A perverzió démona* cím alatt olvasható<sup>85</sup>. Pikánsnak mondható, hogy az angol eredeti egyáltalán nem tartalmazza a *demon* szót, így egy fordítási lelemény teszi lehetővé a bábáskodó árnyának belopódzását. Mindenesetre kapóra jön ez a véletlen adta kétértelműség, az asszociáció lehetősége, amelyet, bármennyire erőlködnek is, elhárítani nem lennék képesek. Jól van ez így, hiszen egyelőre magam sem látom át, milyen viszony áll is fenn a démon, a lelkiismeret és a *daimón* között.

A novella eredeti címe: *The Imp of the Perverse*. Az *imp* afféle kisördögöt jelent, nyughatatlan manót, aki nem hagy békén, furtonfurt rosszkodik, kópéságokat művel. Himpellér. Nem a bölcsesség vagy a sors megbízottja tehát, nem is vészjósló megszálló, nem Pazúzu, hanem inkább Pumukli. Stanley Cavell mindazonáltal az *impel*, *impulsion*, *impetus* szavakkal hozza összefüggésbe<sup>86</sup>, vagyis a késztetésekkel, ösztönzőkkel, motivációkkal. Ez, ha etimológiailag kétes is, hermeneutikai szempontból indokolt, elvégre Poe a szövegben többször nyomatékosítja, hogy amiről beszél, az a másra vissza nem vezethető, eredendő hajtóerők közé tartozik. Voltaképpen a novella – meglehetősen kutyafuttában elbeszélte – története nem is több, mint az ennek az állítólagos eredendő hajlandóságnak szentelt fenomenológiai elemzés illusztrációja vagy parabolája.

Az elbeszélő elköveti a tökéletes gyilkosságot. A pontos körülmények ezúttal közömbösek, a lényeg az, hogy az eltervezett büntett megvalósul, az áldozat halott, semmi nem utal gyilkosságra, a tettes biztonságban van. Senki nem gyanakodik rá, de még arra sem, hogy volna mire gyanakodni. Ebben a helyzetben a bűnös egyedül akkor bukhatna le, ha önmaga ellen vallana, amire nyilvánvalóan semmi oka nincs. Csakhogy ebben a boldog és otthonos nyugalomban, pusztán ez a gondolat – csak akkor derülhetne ki a bűnöm, ha

<sup>85</sup> E. A. Poe: „A perverzió démona” In: *Edgar Allan Poe összes művei II.* Szeged, Szukits 2002. 109–113. Az angol eredeti: „The Imp of the Perverse” In: E. A. Poe *The Complete Illustrated Stories and Poems* London, Chancellor Press 1994.

<sup>86</sup> Stanley Cavell: „Az egyedi elszámoltatása” In: *Vulgo* 1999/1. 4–24.



én magam beszélném ki, de nincs rá okom – elegendővé válik ahhoz, hogy az elkövető ne fojthassa magába a vallomást. Meg is teszi, miután a szó szoros értelmében rohanva próbál megszabadulni esztelen késztetésétől, kiadja magából titkát, s noha a jelenet tanúi szerint összeszedetten és határozottan beszél, önmaga, ahogy mondani szokás, önkívületi állapotban éli át az eseményeket.

Ennyi. A cselekménynek ez a pusztá váza – és megint hangsúlyozom, az elbeszélés is szerfölött vázlatos – szinte önjáróan mozgósítja a lelkiismereti terminusokban elvégzett értelmezést. A gyilkost nem hagyta nyugodni a lelkiismerete, mondhatnánk, kissé fanyalogva talán önnön interpretációnk banalitása fölött. Ami azt illeti, *A perverzió démonának* van egy ikerdarabja is, *Az áruló szív*, aminek története, irodalmilag ráadásul jóval kidolgozottabb formában, nagyjából ugyanez. Utóbbi novella szövege maga veszi fel értelmezési tartományába a lelkiismereten kívül az örület lehetőségét is, és noha elutasítja azt, az elutasítás olyannyira egzaltált, hogy mintegy önmagát függeszti fel. A gyilkos, aki feladja önmagát. A lelkiismeret, vagy az örület. Meg is elégedhetnénk, ha nem éreznénk mindezt annyira *sekélyesnek*, arcpirítóan elnagyoltnak, ha nem késztetne arra a lelkiismeretünk, hogy félretegyük ezt a lelkiismerettel kapcsolatos magyarázatot, s keressünk valami izgalmasabbat. A lelkiismeret nem elégszik meg önmagával. *Az áruló szív* nyitva hagyja a problémát, *A perverzió démona* viszont maga hozakodik elő egy alternatív magyarázattal.

Ez a magyarázat a *perverzió* fogalmában összpontosul. A *perverzió* poe-i fogalmának semmi köze nincs holmi szexuális eltévelyedéshez vagy aberrált élvezethez, a szubjektum egészen más típusú önmagából kifordultságát nevezi meg. Egy olyan, redukálhatatlan, gyökeres és eredendő (*radical, primitiv, irreducible*) hajtóerőről, *primum mobile*-ről van szó, amely éppen azért sarkall bizonyos cselekedetek végrehajtására, mert azoknak semmiféle értelmük nincsen, vagy mert azok szögesen szemben állnak mindenfajta belátható értelmességgel. „Elméletileg semmiféle ok sem lehet oktalanabb (*unreasonable*); de a valóságban nincsen erősebb ok, mint az oktalan (...) Nem vagyok jobban meggyőződve arról, hogy lélegzem, mint arról, hogy gyakran éppen egy cselekedet téves vagy hibás voltának bizonyossága a leküzdhetetlen erő, amely ráhajt, és egyedül hajt rá elkövetésére”<sup>87</sup>. A szöveg három példával szemlélteti mindezt: van úgy, hogy érzem, modorom kihozza a sodrából beszédpartneremet, s minden okom megvolna, hogy stílust váltsak, de pontosan azért, mert oly jól átlátom ezt, még fokozom is önnön elviselhetetlenségemet; van úgy, hogy valamely feladatomat muszáj ellátnom, örömet is okozna nekem a rajta való munkálkodás, egyre lehetetlenebb helyzetbe hoz az állandó halogatás, és mégis szorongó tétlenségbe merülök

---

<sup>87</sup> Poe id. mű 110.

(ilyen van – önéletrajzi megjegyzés); van úgy, hogy a tériszonyos létemre valósággal kéjjel ragaszkodom a mélybe pillantáshoz, a zuhanás szédület által megelőlegezett érzéséhez. Ezekre a magatartásokra nem az agresszió, a lustaság vagy az öngyilkossági kényszer visz rá, hanem egyedül ez a bizonyos perverzió, a képtelenség élvezete a képtelenség miatt. A bennem és rajtam kacagó kisördög, ha csínytevése kezdetét vette, nem szerelhető le a fegyelem, a moralitás, az eltökéltség komoly arzenáljával, az önvizsgálat és belátás bölcsessége pedig önfelszámoló paródiába fullad: „Kísérletet tenni csak egy pillanatra is a gondolkodásra annyi, mint elveszni kikerülhetetlenül; mert a gondolkodás csak arra sürgethet, hogy vissza kell tartani magunkat: és mondom, éppen ezért nem tudjuk magunkat visszatartani.”<sup>88</sup> A novella elbeszélő-főalakja a tökéletes bűntény végrehajtása után a perverzió csapdájába esett. Beismerő vallomása, az önként vállalt büntetés, a halál nem a bűntudat, nem a szegény, nem a lelkiismeret kérlelhetetlen acélszigorának műve.

Ám ha Poe parabolájának semmi köze nincs a lelkiismeret fenoménjéhez, miért hozom szóba mégis a jelen kontextusban? Talán énrajtam is erőt vett ez a csúfondáros szellem, és olyasmiről akarok beszélni, ami nem tartozik a tárgyhoz, éspedig azért, mert nem tartozik hozzá? Gyakran ábrándozom ilyesmiről, csábít a lehetőség, de állítom, ezúttal nem élek vele. Egyelőre nem is élhetnék, már csak azért sem, mert a legkevésbé sem világos, mi volna az, ami a tárgyhoz tartozik, mi a lelkiismeret tárgya, mi a lelkiismeret mint tárgy, entitás vagy instancia. Mert megeshet még az is, hogy titkon mindig róla folyt a szó.

Kézenfekvő és csalogató meghúzódnai a filozófiatörténeti irodalom roppant gazdagságának árnyékában. Hiszen mint mindenről, ami e hagyományban megkapta a problematizálás nemesi oklevelét, a lelkiismeretről is sokan, sokszor, sokfélet mondtak; ha csupán azokat számláljuk elő nagyvonalúan, akik a modern nyugati reflexióban megkerülhetetlenné tették szövegeiket ez ügyben – Rousseau, Kant, Nietzsche, Freud, Heidegger –, máris tétován széttárhatjuk karunkat egy ily heterogén, ellentétes vagy legalábbis sokszor összeférhetetlen filozófiai attitűdöket és eredményeket egybefogó lista láttán. Ám az erudíció nem pusztán érdem, lehet menedék is. Amennyiben ugyanis a lelkiismeretről szólnak szövegek (s ez tagadhatatlan), akkor a lelkiismeret fogalma valamiképpen érhető és értett fogalom, márpedig egy fogalom akkor lesz érthető és értett, ha egy *tapasztalatot* fog össze. Legyen mégoly eltérő, széttartó, akár ellentmondásos is a pozitív megoldások serege, a téma egysége egy tapasztalat által biztosított, máskülönben odáig sem juthatnánk el, hogy itt mást és mást beszélnek ugyanarról. Persze egy tapasztalat egyéni vagy kollektív *megtapasztalása*, azaz adottságmódjainak szerkezete, fenomenalizációjának mikéntje koronként vagy diskurzusokként igencsak

változatos lehet, a még nem reflektált, a még meg nem szerkesztett tiszta tapasztalat mint ősfenomén azonban őrzi szuverenitását – eb ura Foucault. Az ősfenomén fenomenalizációs technikái vagy technológiai (például az őt konceptualizáló szövegek) átrendezik, felporciózzák, pozicionálják, vagyis különféle rendek és érdekek szerint tagolják és módosítják a tárgyat, ám teljességgel eltüntetni nem képesek. Ennélfogva ha elfogadjuk, hogy a filozófiai gondolkodásnak legalábbis az *egyik* funkciója az, hogy az emberi valóságtapasztalat implicit karakterét explicálja, akkor a szövegeknek, például a lelkiismeretről szóló szövegeknek megvan az a hermeneutikai hordereje, hogy tematikus fellazításukkal – egyfajta aktív *nonchalanceszal*, ami eltekint az életművek, gondolkodói attitűdök, bölcséleti hangsúlyok, textuális és kontextuális beágyazottságok finomhangolásától – kiásható belőlük a tapasztalati mag. És ez a művelet még csak nem is igényel kivételes tisztánlátást vagy valamiféle interpretációs bűvészmutatványt, egyszerűen csak azt, hogy a vizsgált megoldásmódok szerkezeti izomorfiaira, nem pedig sajátyszerűségeire fókuszáljon a figyelem. Durva tipizálás ez, nem vitás, az elmélyült filológiával szemben.

A lelkiismeret tematizálásában mindenesetre azonosítható néhány jól kivehető sarokpont.

1. A lelkiismeret nem pusztán kontemplatív, hanem mindig tevékeny fenomén. Noha fogalmi alakjai – *szüneidészisz*, *conscientia*, *conscience*, *Gewissen*, *lelkiismeret* – mindig magukban hordozzák valamiféle belátás, tudás mozzanatát, alapvető működésmódja mégis aktív: figyelmeztet, vezet, ítél, támad, rendelkezik, hív, felszólít. Voltaképpen abban a dinamikában helyezkedik el, amelyről Michel Foucault írt sokat utolsó alkotói periódusában, nevezetesen a klasszikus, Szókratészi-Platóni szöveg hagyományból kiolvasható kettős etikai imperatívusz, az *epimeleszthai heautu* (törődj önmagaddal, fordíts gondot önmagadra) és a *gnóthi szeautón* (ismerd meg önmagad) viszonyában. Foucault rekonstrukciója szerint Szókratésznél az ember erkölcsi alapkötelessége, hogy művelje magát, foglalkozzon önmagával, önnön lelkével, akárcsak a gazda a birtokával, vagy az államférfi a *polisz* ügyeivel, és ez az öngondozás (*souci de soi*) végül az önismeretben ér célba. A hellenizmus kora, majd a római gondolkodás megfordítja a rangsort, az öngondozás lesz az alapvető etikai munka terepe, az önismeret ennek csupán származékos része. A keresztény önvizsgálat és a vallomások, gyónási én-technikák aztán megint a hermeneutikai szempontra helyezik a fő hangsúlyt, ilyképpen előkészítik a talajt a karteziánus önértés és önelgondolás abszolút metafizikai privilégiumának. Ez a privilégium meggyökeresedik, és egészen Husserlig kondicionálja az önmagunkkal kapcsolatos feladatok filozófiai kijelölésének alapvonalait, és ha ez így talán túlzottan lendületes eszmétörténeti konstrukció is, annyi bizonyos, hogy a folyamat elvezetett az elméleti és a gyakorlati szféra, a megismerés és a morál kettéválasztásához, a filozófiai gondolkodás

diszciplinárizálódásához. A lelkiismeret mégis mintha soha nem engedné teljesen szétfutni a szálakat. A *szünderészsiz* és a *conscientia* viszonyának középkori elgondolásában (Bonaventura, Aquinói Tamás, Duns Scotus), miközben mindahányan máshogy strukturálják az alapvető erkölcsi elvek ismeretének, a jóra való általános váagnak, illetve a principiumok konkrét esetekre való alkalmazásának fakultásait, abban nincs vita, hogy ez a viszony, praktikus kimenetelét tekintve a viselkedés irányításában, nem csupán reflektálásában érdekelt. Rousseau egyébként módfelett bőbeszédű szavojai káplánja kategorikus tömörséggel deklarálja: „a lelkiismeret sohasem csal meg. Ő az ember igazi vezetője. Ami az ösztön a testnek, az a lelkiismeret a léleknek.”<sup>89</sup> Vezető tehát, nem pusztán tudós, követésre szólít fel, a belátással nem elégszik meg, s aki útmutatását követi, „nem kell attól tartania, hogy eltéved”. Kant az önmagunk iránti kötelességeink első parancsolatául teszi meg az „ismerd meg önmagad” elvét, de tüstént hozzáteszi, hogy mindez a morális *kötelesség* vonatkozásában értendő, és a lelkiismeret jelentkezését egy törvényszéki szituáció felvázolásával szcenírozza. A tárgyalás már mindig is megnyílt, és azt ugyan megtehetem, hogy ne hallgassak a lelkiismeret „félelmetes”<sup>90</sup> (554.) hangjára, azt azonban már nem, hogy egyáltalán meg sem halljam. A lelkiismeret mint bíró a „szívek mélyére látó” tekintet, ám ez a tekintet egyben hatalom is, hiszen hatást kell kiváltania. „Az ilyen morális lénynek egyúttal minden (égi és földi) hatalommal rendelkeznie kell, különben nem tudná megszerezni törvényei számára a nekik megfelelő hatást (ami pedig szükséges része a bírói hivatalnak).” Nietzsche genealógiájában a lelkiismeret az agresszív, támadó, kifelé forduló impulzusok bennsővé tételének, befelé fordulásának eredménye, s mint ilyen, továbbra is támad, erőszakoskodik, leteper és hódít – korántsem csak kontemplál. Heideggernél a lelkiismeret feltárja az ember bűnösségét mint a semmisség alapvető egzisztenciális mozzanatát, de nem éri be ezzel, feltárása éppoly eredendően felszólítás is az egzisztencia önnön bűnös-létének választására, a mindennapiságba való belevezettségéből való kiugrás elszánt vállalására. És a freudi *über-ich* sem tétlen szemlélő, habár éber tanúja mindennek, hanem intézkedő hatóság, interirozált apa, aki rendelkező és végrehajtó hatalomként diszponál az *es* örökön sóvár testiségének juttatható gyönyörök készlete fölött, tekintélyével ideálképet állít az én identifikációs törekvései elé, működésben tartja az elfojtás hidraulikáját, és részt vesz abban a bonyolult manőverben, amellyel az elfojtó aktivitás képzete maga is kivonódik a szubjektum önmegéléséből. Nincs nyugtom tőle, a lelkiismeret folyton rá akar venni valamire.

2. A lelkiismeret aktivitása egy konfliktusos szituációban bontakozik ki. Elvégre a *lélek* mozgalmasságáról beszélünk, márpedig a lélek a reflexív ön-

<sup>89</sup> J.-J. Rousseau: *Emil avagy a nevelésről* Budapest, Papirusz 1997. 210.

<sup>90</sup> Kant: *Az erkölcsök metafizikája* Budapest, Gondolat 1991. 555.

tapasztalatban mindig is pluralitásként jelenik meg. Platón lélekreszei szüntelenül vívják egymással dominanciaharcukat, az arisztoteliánus-skolasztikus lélekfilozófia a hierarchikusan egymásra rétegződő komponensek *fronészis* vezérelte harmóniáját pusztá lehetőségnek tartja, amihez folyton meg kell küzdeni a vágyak, szenvedélyek, indulatok saját követeléseivel. A lélek és a test is egymásnak feszülő erők sokaságát állítják hadrendbe. A lelkiismeret eleme a reális vagy potenciális konfliktus. Rousseau egyfelől a testi ösztönök, másfelől a túlzott intellektualizálás elleni kétfrontos háború harcosaként méltatja a lelkiismeret eredendő természetközelségét. Kant leszögezi, hogy a lelkiismeret törvényszéke előtt a személy mintegy „megkettőzött én”-ként jelenik meg, hiszen „értelmetlenség olyan törvényszéket képzelni, ahol a lelkiismeret által *vádolt személy ugyanaz, mint a bíró*”<sup>91</sup>, nem sokkal később pedig az ügyvéd figuráját is színre lépteti. A metafizikai elvvé kiterjesztett nietzschei hatalom-akarás az intraszubjektív dimenzióban is érvényesül, mi több, maga az intraszubjektív dimenzió, a lélek sem eredendő adottság, hanem a különféle erők hadviselésének az eredménye. A lelkiismeret szükség-szerűen rossz, mert a befelé fordított támadóhajlam, ha már többé nem irányulhat külső tárgyra, másként nem is jelentkezhet: „Az ellenségeskedés, a kegyetlenség, a szilaj harci kedv, a rombolás, az agresszivitás ösztöne, a rajtaütés, zavarkeltés vágya – és mindez azzal az emberrel fordul szembe, akiben élnek ezek az ösztönök: *ez a 'rossz lelkiismeret' eredete.*”<sup>92</sup> Még a megszólítotttság, elhivatottság, átengedés békés metaforikájával operáló Heideggernél is ott van – habár impliciten – a konfliktus, hiszen a *das Manba* beleveszett, a maga tulajdonképpeniségének lehetőségét egy virtuális választással feladó, a mindennapi tárgyi gondoskodásra ráhanyatló egzisztencia nem érdekelt a lelkiismeret hívó intésének követésében. Tudni sem akar legsajátságosabb létlehetőségének faktumáról, átadja magát a tevés-vevés előrendezett világa komfortjának. A lelkiismeret hívása ebből az illuzórikus kényelemből szakítja ki, habár az *Unheimlichkeit* valójában már mindig is kimozdította belőle, csak hogy éppen ezt a tépettséget kell saját tettévé változtatnia. „A hívás feltárási tendenciájában benne rejlik a lökés, a kimozdító felrázás mozanata.”<sup>93</sup> Ezért lesz eredménye a lelkiismeret működésének az *Entschlossenheit*, az elhatározottság vagy elszántság, ami szituációba hozza a világra mindeddig pusztán ráhanyatló létezőt. A heroizált szóhasználat nem véletlen és nem mellékes: itt is, mint mindenütt, a küzdelmesség vonatkozásait hordozza. Freud esetében fölösleges minden bizonykodás – az instanciák úgy feszülnek egymásnak, mint olajos testű birkózók egy római aréna homokján.

<sup>91</sup> Id. mű 554.

<sup>92</sup> Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* Budapest, Holnap 1996. 96.

<sup>93</sup> Heidegger: *Lét és idő* Budapest, Osiris 2001. 315.

3. A lelkiismeret nem csupán aktivizál és harcol, de szintetizál és integrál is. Működése létezőm koherenciáját építi, végső soron arra törekszik és arra kész, hogy az események, impulzusok, vágyak, rezdülések, affektusok sokaságát egy szervező, koncentrált egységbe, individualitásba tömörítse. A formaadás esztétikai-etikai-politikai *aszkeszisz*e az öngondozás egész antik tapasztalatát átlényegítette, és nem vesztett ki a későbbi korokból sem. A spirituális, morális vagy egzisztenciális egészlegesség az önmagunkhoz fűződő viszony teleológiai hajtóerejeként soha nem szűnt meg követelésként fellépni. Mintha mindig rá kellene lelteni egy bizonyos összeszedettségre, vagy ki kellene dolgozni azt, hogy az ember megmeneküljön a heterogenitás és heteronómia fenyegetésétől, amit egyrészt lényre eredendő többszörössége, másrészt társasságának adottsága nyilvánít ki. A lelkiismeret nem hagyja, hogy szétszórassunk az esetlegességben, a pillanatnyiségben, az önkényben, nem hagyja, mert a koherencia nyelvét beszéli, mert ő maga a koherencia princípiuma. Törvénye, rendelkezése, szólítása nem hektikus, nem rángat ide-oda, nem tűz élém összeférhetetlen feladatokat, ellenkezőleg, arra utasít, hogy végre alkossam meg, találjam meg, hagyjam megvalósulni azt, ami ténylegesen egyben tartaná létezőmet. Rousseau vikáriusa az érzékek és a gondolatok által széthasogatott önmegélés nyugalmas és tiszta természeti egységének helyreállítását várja a tévedhetetlen lelkiismerethez való közvetlen és közvetítetlen odafordulástól, egy olyan állapotot, amely mintegy a szókratészi filozofikus halál átélt megvalósítása: „Arra a pillanatra vágyom, amidőn megszabadulok majd a test bilincseitől, és *önmagam* leszek, ellentmondás nélkül, osztatlanul, és egyedül magamra lesz szükségem ahhoz, hogy boldog legyek.”<sup>94</sup> Kantnál a lelkiismeret az erkölcsi törvény végrehajtását megítélő bíróság, ami jutalmakat nem oszt, s felmentő ítélete nem örömet, hanem egyfajta megkönnyebbülést vagy megnyugvást nyújthat. Az erkölcsi törvény azonban, amelynek hatósága tehát a lelkiismeret, magának a személyiségnek a lehetőségeként nyilatkozik meg egyrészt az autonómia, másrészt a törvénynek való szabad alávetettség alakjában. Nietzsche az agresszió formaadó kapacitásáról beszél, ami kifelé a többi ember feletti uralom, a törvényhozás és államalapítás hódító aktusában, befelé, tehát lelkiismeretként, az ősi, vad, nyers állati lény esztétikai és esztétizáló kimunkálásában nyilvánul meg, a „belső ember”, a morális lény, a felelős szubjektum, az életét egyben tartó, ígérni tudó és magáért jótálló individuum felépítésében. A bűnöslet Heidegger számára a belevetett kivetülésként kettős semmisséget hordozó *Dasein* ontológiai meghatározottsága. Semmis, azaz tehetetlen, mert „nem önmaga hozta magát jelenvalóságra”<sup>95</sup>, azaz nem gazdája tulajdon létezésének, és semmis, mert miközben megértvén világát és lehetőségeit,

---

<sup>94</sup> Rousseau id. mű 215.

<sup>95</sup> Heidegger id. mű 329.

választ ezek közül, választása óhatatlanul a nem választott lehetőségek elmulasztása. De mert az általános alanyiságba való belemerülés, a mindenki más egzisztálásának bevonása a saját-szférába éppen azt az illúziót hordozza, hogy a mások által aktualizált lehetőségek kipótolhatják azt, ami belőle szükségképpen hiányzik, a *das Man* perspektívája az ontikus dúskálás (élményekben, javakban, lehetőségekben) kecsegtetéseként áll elő. A lelkiismeret hívása nyomán erőre kapó elhatározottság azonban *éppen ennek* a tehetlenségnek, *éppen ennek* a szűkösségnek, *éppen ennek* a semmisségnek mint leg-sajátabb lenni-tudásnak, mint tulajdonképpeni önmagaságnak a visszamenőleges megválasztása. A freudi felettes-én az az eredeti imago, amely kontúrt, koordinációt, célra tartást és realitást biztosít a maga polimorf élvetegségében létező, az örömeiv abszolút és közvetlen fennhatósága alatt álló, és ezáltal a pusztulásba tartó *es*-nek, ökonomikus rendben tartja a vágyak és kielégülések dinamikáját, vagy legalábbis erre törekszik, és törekvésének végrehajtója a lelkiismeretként megnyilvánuló kontroll. A lelkiismeret, ami az *über-ich* fenomenalizációja, ha harmóniát nem is, de mindenesetre egyensúlyt és ingatag egyöntetűséget biztosít a pszichének, és pontosan akkor fenyeget a személy széthullásának, neurózisba vagy pszichózisba omlásának veszélye, ha valamely elfojtott és tudattalan, vagyis a konzisztenciát hírből sem ismerő impulzus áttöri a cenzúra falát, és magányos játszmába kezd kielégülése kedvéért. A lelkiismeret nem garanciája a boldogságnak; ahhoz a lélek tartalmain túl szoros a prés, de garanciája az élhetőségnek, mert összefüggést teremt ott, ahol nélküle a káosz lenne az úr.

A lelkiismeret aktivitásának, konfliktuozításának, integratív törekvésének a támadáspontja tehát nem annyira a rossz cselekedet, a többi pszichés instancia vagy a bűn, nem is a lelkiismeretlenség, hanem az inkoherencia, a szétforgácsolódás, önmagam elhagyása. És ezen a ponton tér vissza a perverzió Poe-féle vigyorgó démona. Az ott leírt tapasztalatban a szubjektum elveszíti egységességét, illetve ez így nem pontos: kilép egységességéből, odahagyja azt az egzisztenciális egészt, amely a maga megértő tevékenységében egy szervezett, vonatkozásokban és utalásokban összeálló világban bontakozik ki. Formátlanítja saját magát, ám nem értetlenségében, hanem megértése folytán. Egy kitüntetett pillanatban kényszeresen és kéjjel kiugrik minden lehetséges vagy valós autenticitásból, de nem azért, hogy egy másik forma, egy másik összhang, egy másik koherencia építésébe fogjon, pusztán azért, hogy megsértse azt, ami már fennáll. Még csak nem is azért, hogy szuicid hevületében végképp leromboljon mindent, ami önmagából addig kiépült – az önrombolás is megfontolt, folytonos, még azt is mondhatnám, racionális tevékenység, vagy legalábbis megvan a maga racionalitása. A démon műve azonban kilobban a pillanat semmisségében, és a romok, amiket maga után hagy, nem tartoznak illetékességébe.

Jó ideje csodálkozással tölt el, hogy van egy emberi tapasztalat, amiről jószerivel egyetlen szó sem esik a bölcelet általam belátható hagyományában. Miközben oly sokat beszélnek a vágyról, a szenvedélyekről, a morálról, az akaratról, az észről, a szabadságról, némaság övezi a *szeszély* különös, gyökértelen fenomenjét. Lényegtelen volna? Talán az, és kétségkívül komolytalan. Van benne valami gyanakvást keltően esetleges, nőies, hisztérikus zöngé. Mindazonáltal a szeszély létezik. A szeszély olyan cselekedetek diszpozíciója, amelyek szétmaszatoľják egzisztenciám *Entwurf*jának vonalait. Megteszek valamit, csak úgy, nem visz rá a szükség, esetleg nem is vágyom rá, megteszem, mert miért ne tenném meg, mert hirtelen behelyezkedem valamilyen szédítő felelőtlenségbe, amit ráadásul nem igazol semmiféle primordiális ártatlanság. A szeszélyben cserbenhagyom önmagam, megszabadulok önmagamtól. Kísért az ötlet, hogy egyszer belevágjak a szeszély fenomenológiájába, de ezt nyilván nem most teszem meg. Helyette csupán néhány problémát fogalmaznék meg. Amennyiben helytálló az, hogy a szeszélyben önmagamból lépek ki, akkor rögvést felbukkan a kérdés: hogyan léphetek ki valamiből, amibe bele sem léptem? Vagy lehetséges volna, hogy az, ami önmagam vagyok, és aminek belakására oly erőteljesen szólít fel a filozófiai hagyomány egy tekintélyes szelete, esetleg saját lelkiismeretem is, szóval az önmagaság nem is nyilatkozhat meg máskor, mint elhagyásának aktusában? Hiszen az az egyedi, egyszeri, megismételhetetlen egzisztencia, aki vagyok, elárulásának pillanatában felszkráztatja tulajdonképpeniségét, amennyiben történetesen ő az, akit elárultak, és ő mégis én magam vagyok. Kiléphetek egy ajtón, vagy kiléphetek valaki más életéből, de másvalakiből, mint önmagamból, nem. És ez nem a halálhoz való előrefutás egzisztenciális ünnepélyessége, csupán egy afféle apróság, talán a halál paródiája. Aztán: a szeszély, az *action gratuite*, esetleg a Poe meghatározta perverzió, ami nem más, mint a szeszély magasabb hatványa, tehát a szeszély nem a szabadság legteljesebb megnyilatkozása-e? Mert a hagyomány ugyan leértékeli a szabadság mindentől való függetlenségként való definícióját mint pusztá önkényt, és helyébe az önmeghatározást, a szükségszerűvel való számvetés különféle módozatait állítja, de vajon az önmagaság mint korlát pillanatnyi elhárítása a szabadság *belátása* helyett nem adja-e a szabadság egészen részegítő *átélését*?

És végezetül: mit művelek én itt? Talán bizony a szeszély, a perverzió propagandáját zengem, ráadásul az önmagasággal és a lelkiismerettel szembeállítva. Csakhogy nem mondhatom, senki nem mondhatja, még egy belső hang sem, hogy „légy szeszélyes!”. A „légy ilyen vagy olyan”, „tedd ezt vagy azt”, „cselekedj úgy, hogy...”, „vidd végbe” tematikája és frazeológiája a lelkiismeret privilégiuma. A szeszélyre való törekvés a szeszély kiiktatása. Mint minden törekvés. Még a lelkiismeret kiiktatására irányuló is. Ha tehát ellenszegülnék annak, amit még a legszigorúbbak is olykor a lelkiismeret zsarnokságának neveztek, ha nem eleget tenni szeretnék kívánalmainak,



hanem megszabadulni szeretnék tőle, megszabadulni szeretnék önmagamtól, akkor azt a szeszélyre támaszkodva tehetném csak, azonban a szeszélyre nem lehet támaszkodni, nem támasz az, sőt, minden rátámaszkodás éppenséggel megszüntetné. A lelkiismeret kikezdhetetlen. Kikezdésébe bele sem kezdek. Befejezem.

# AKHILLEUSZ ÉS A LELKIISMERET\*

MOGYORÓDI EMESE

## 1.

A lelkiismeret minden bizonnyal egyike azon fogalmainknak, amelyek az európai kultúrkör erkölcsi illetve valláserkölcsi gyökereinek kialakulásánál centrális helyet foglalnak el, elsősorban a kereszténység elterjedésének köszönhetően. A fogalom azonban a későbbiekben kilép szoros értelemben vett keresztény kontextusából, amit az jelez, hogy olyan, nem keresztény, vagy a kereszténységhez kritikusan viszonyuló gondolkodók is kiemelt figyelmet szenteltek neki, mint Hegel, Nietzsche, Arendt vagy Heidegger.<sup>96</sup> A lelkiismeretet az európai kultúrkör szekuláris gondolkodói is centrális etikai vagy egzisztenciális fogalomként kezelik, s ez arra utalhat, hogy nem feltétlenül a keresztény valláserkölcstől származó fogalma. Tudvalévő mármint, hogy az európai kultúra gyökereinél nemcsak a kereszténység, hanem a görögség is ott áll politikai intézményeivel, eposzaival, tragédiáival, filozófiájával, művészetével. Feltűnő tehát, hogy létezik egy széles körben elfogadott gondolat, miszerint a görögség nem ismerte, vagy csupán későn, a hellenizmus korában „fedezte fel” a lelkiismeretet, s az szoros értelemben csupán a keresztény gondolatvilágban jelenik meg. Ez összefüggésben áll egy másik, a XX. század görög kultúrtörténeti kutatásaiban elterjedt felfogással, mely a görögség erkölcsiségét és vallását a keresztény valláserkölcstől és vallástól illetve a modern szekuláris erkölcsiségtől egyaránt gyökeresen eltérőként közelíti meg. Nagyhatású művek születtek, amelyek azt mutatják be, mennyire eltérően gondolkodott a görögség számunkra olyan fontos erkölcsi fogalmakról, mint felelősség, erkölcsi választás, szabadság, akarat, személyiség, bűn és bűnösség, olyannyira, hogy az is megkérdőjelezhető, vajon ismerték-e ezeket a fogalmakat egyáltalán.

Hogy ez általánosságban valóban így van-e vagy másként, annak megválaszolása nemcsak kiterjedt kultúrtörténeti vizsgálatokat feltételez, hanem egyúttal mélyebb hermeneutikai és történelemfilozófiai kérdéseket is felvet, amelyek vizsgálatára itt nem térhetek ki.<sup>97</sup> Ezért itt csupán annyit jegyeznek

\* A jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

<sup>96</sup> Ebben a sorban persze nem csupán filozófusok, hanem olyan, nagy szépirodalmi is illő helyet foglalhatnak el, mint Victor Hugo, Dosztojevszkij vagy Camus.

<sup>97</sup> Ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban hadd utaljam az olvasót Bernard Williams: *Shame and Necessity* (University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993) c. műve bevezető fejezetére („The Liberation of

meg, hogy ha a keresztény alapokon álló modern és a görög kultúra közötti áthidalhatatlan szakadékot hangsúlyozó értelmezések igazak, akkor érthetetlen volna, hogy a laikus modern befogadó az állítólag olyanmilyre idegen vagy egzotikus görög kultúra mélyebb ismerete nélkül miként képes azonosulni a görög eposzok és tragédiák hőseivel, és általában érthetetlen volna a görög kultúra iránti máig érzékelhető mély európai szenzitivitás, amit például a klasszikus kínai opera iránt ez a kultúra nem mutat. Nem hiszem, hogy ez a szenzitivitás és azonosulni tudás olyan fokú félreértelmezésen alapulna, amelyik a másik másságát teljes egészében elnyomva csupán önmagát látja az értelmezettben vagy befogadottban. A görögség számunkra éppen azért érdekes, mert az európai kultúra sajátlagos, ám a régmúlta visszanyúló örökségeként egyszerre közeli és távoli számunkra, így a művükkel való szembesülés egyfajta dialektika révén egyszerre teszi lehetővé az idegen idegenként való felismerését, és az ismerőssel ismerősként való azonosulást. Paradox módon mindkét viszonyulás végső soron önismerethez vezethet, amennyiben a látszólag idegennel való hasonlóság felismerése és a látszólag hasonlótól való idegenség felismerése egyaránt önmagunkhoz való reflektált viszonyt jelez. Bernard Williams, aki az erkölcsi felelősség görög felfogásával kapcsolatban szállt szembe azzal a véleménnyel, hogy efféle ne létezett volna számunkra, ezt a paradox viszonyulást hasonlítja össze azzal, ahogyan a kulturális antropológus viszonyul egy olyan, általa tanulmányozott kultúrához, melynek maga nem örököse:

„A terepmunkát végző kulturális antropológusok nincsenek elkötelezve azon életforma értékelésének, amelyet tanulmányoznak, hogy az adott életformát azután otthoni életmódjukkal, vagyis mintegy a modernitás életformájával összevessék. Számos okuk van rá, hogy a tanulmányozott néppel szemben ne érezzenek felsőbbrendűséget, ám ezek az okok egy bizonyos, a felek közötti aszimmetrikus viszony köré csoportosulnak, melyet az a tény generál, hogy egyikőjük valóban tanulmányozza a másikat, ennél fogva kapcsolatukhoz egy olyan elméleti apparátussal közelít, mely megelőzőleg mások tanulmányozására szolgált. A görögökhöz való viszonyulásunk ettől eltérő. A görögök saját kulturális örökségünk részei, ezért ahogyan őket látjuk, az elidegeníthetetlen része annak, ahogyan önmagunkat látjuk. Mindig is éppen ezért tanulmányoztuk világukat. A görögök tanulmányozásának célja nem egyszerűen az, hogy képet kapjunk az emberi diverzitásról, más népek társadalmi és kulturális eredményeiről, miként az a miénktől eltérő társadalmak tanulmányozásának esetében történik, vagy hogy megismerjük azokat a népeket, amelyeket az európai kultúra előtörése megsemmisített vagy háttérbe szorított. Az efféle tanulmányok persze fontos segítséget adhatnak

---

Antiquity”), ahol okait és következményeit elemezve Williams kritizálja azt a megközelítést, mely a görögséget számunkra „egzotikus” népként kezeli.

önmegértésünkhöz, de a görögök tanulmányozása közvetlenebb módon tartozik hozzá önmegértésünkhöz. Ez mindig is így lesz, még ha a modernitás behálózza is a világot, és idegen hagyományokat olvaszt magába. Ezek a hagyományok minden bizonnyal eltérő, új dimenziókkal gazdagítják majd, de nem teszik semmissé azt a tényt, hogy a görög múlt a modernitás sajátlagos múltja.

Az a folyamat, melynek során a modernitás idegen hagyományokat olvaszt magába, nem törölheti el a tényt, hogy a modern világ egy olyan európai termék, melyet a görög múlt ural. Azonban képes ezt a tényt érdektelenné tenni. Talán bebizonyosodhat, hogy ha erről a tényről elfeledkezünk, az jobban elősegíti egy új életmód kialakítását, legalábbis egy olyan szinten, mely a történelem rangjára tart számot. Túl késő abból kiindulni, hogy a görög múlt szükségképpen érdekes, csak mert a »miénk«. Meg kell indokolnunk, nem annyira azt, hogy a görögök történeti tanulmányozása sajátos kapcsolatban áll modern társadalmaink önmegértésével – ez elég nyilvánvaló –, mint inkább azt, hogy az önmegértésnek ez a dimenziója egyáltalán fontos. Úgy hiszem, létezik ilyen indok, melyet Nietzsche tömören a következőképp fogalmazott meg: »nem tudom, miféle értelme volna korunkban a klasszika-filológiának, ha nem az, hogy benne korszerűtlenül – vagyis a kor ellen, s ezzel a korra, s remélhetőleg egy eljövendő kor javára – hassunk«<sup>98</sup>. Nekünk, itt és most, azért kell megpróbálnunk megérteni, eszméink miként kapcsolódnak a görögökhöz, mert ha ezt megértjük, az különösképp annak megértésében segíthet, hogy eszméink mennyiben helytelenek.<sup>99</sup>

Williams elemzése kiváló példája annak, miként közelíthetőek meg a görögök oly módon, hogy felfogásaik különbségeinek érzékeltetése ne nyomja el velük való kulturális közösségünk felismerését, s egyúttal saját, reflektálatlan előfeltevéseink tudatosításához, s ezen keresztül önkritikához és önismerethez vezessen. Bevallottan Nietzsche által inspirált megközelítése során azonban elkerüli a figyelmét, hogy Nietzsche nagymértékben felelőssé tehető néhány olyan, a görögökkel kapcsolatos gondolatért, amelyek éppenséggel elősegítették a modern európai (keresztény gyökerű) kultúra és a görögség kultúrája közötti szakadék eszméjének elterjedését. Nem feladatom, hogy mindezeket számba vegyem, sem az, hogy Nietzsche görögség-képét általában megvizsgáljam, csupán a lelkiismeret fogalma kapcsán emelném ki egy centrális gondolatát, mely visszaköszön a XX. század egyik nagyhatású görög kultúrtörténetének művében. Nietzsche így ír a homéroszi görögség és a lelkiismeret kapcsolatáról:

„Ahogy cselekvésükben teljesen láthatóvá lesz a lélek, az már önmagában is mutatja, hogy nem volt bennük szégyenlősség, nem volt rossz lelki-

<sup>98</sup> „Korszerűtlen elmélkedés: A történelem hasznáról és káráról” In: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György (Akadémiai Kiadó: Budapest 1989), 28. o.

<sup>99</sup> Bernard Williams: *Shame and Necessity*, 3-4. o.

ismeretük. Nyíltabbak, szenvedélyesebbek voltak, olyanok, mint a művészek, egyfajta gyermeki naivság kíséri őket; így minden rossz ellenére is van bennük valami tisztaság, valami, ami közel áll a szenthez.”<sup>100</sup>

Hogy milyen helyet foglal el ez a gondolat Nietzsche művén belül, messzire vezető kérdés volna. Annyi azonban világos, hogy noha néhány ponton láthatólag kritikailag viszonyul Nietzsche-hez, Eric Robertson Dodds jól ismert, nem csupán a görög kultúrával foglalkozó elemzők között elterjedt megkülönböztetése „szégyenkultúra” és „bűnkultúra” között mély párhuzamokat mutat Nietzsche idézett gondolatával. Dodds ugyanis a görög „szégyenkultúrát” többek között épp a lelkiismeret hiánya okán állította szembe a későbbi „bűnkultúrával”:

„A homéroszi ember számára a legfőbb jó nem a nyugodt lelkiismeret, hanem a *timé*, a közösség elismerése: Miért harcoljak – kérdi Akhilleusz – ha a jó harcos sem kap több *timét*, mint a rossz? A homéroszi ember számára a legerősebb erkölcsi kényszer nem az istentől való félelem, hanem a közvélemény tisztelete, az *aidós*: *aideomai Tróasz (szégyellem magam a trószok előtt)*, mondja a végső pillanatban Hektór, és szembenéz a halállal.”<sup>101</sup>

Dodds széles körben elfogadott alapgondolata – melyet persze az idézett szembeállításon túl egyéb ismervekkel is jellemez – meggyőzőnek tűnik, és sokat megvilágíthat a homéroszi morálpaszichológia lényegéből.<sup>102</sup> Ami azon-

---

<sup>100</sup> F. Nietzsche: „Gondolatok és vázlatok a *Mi filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez” In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. (Európa könyvkiadó: Budapest 1988), 205. o.

<sup>101</sup> E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*. Ford. Hajdu Péter. (Gond – Palatinus: Budapest 2002), 35. o. Dodds szégyenkultúra és bűnkultúra megkülönböztetésére vonatkozó gondolatát bizonyos kultúráis anthropológiai (elsősorban Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. London, 1947) kutatásokra alapozta, amelyeket pedig bizonyos mértékig Freud inspirált (vö. D. L. Cairns: *Aidös: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Culture*. Clarendon Press: Oxford, 1993, 27-47 o., különösen 34 o.). Érdekes volna megvizsgálni Nietzsche Freudra tett hatását e tekintetben.

<sup>102</sup> Dodds megkülönböztetését műve megjelenése óta néhányan kritizálták (ld. C. J. Rowe: „The Nature of Homeric Morality” in C. A. Rubino, C. W. Shelmerdine (eds.): *Approaches to Homer*. University of Texas Press, 1983, 248-275 o.; J. T. Hooker: „Homeric Society: A Shame-Culture?” *Greece and Rome* 34, 1987, 121-125 o.; Williams: *Shame*, 75-102; Cairns: *Aidös*, 27-47 o.), ami azonban kifejezetten a lelkiismeretletlenséget illeti, tudtommal nem született lényegi kritika. Hozzá kell tennünk, hogy Dodds kifejezi fenntartásait a kapcsolattal, van-e éles átmenet a görögség történetében „szégyenkultúra” és „bűnkultúra” között, s feltételezi, hogy a bűnkultúrában is tovább élnek bizonyos elemek a megelőző szégyenkultúrából (vö. *A görögség és az irracionalitás*, 37 o.). Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a megkülönböztetés lényegét érintené, ha ezt az „áthátást” fordítva is megengedné.

ban a lelkiismeret jelenségét illeti, első pillantásra is félrevezető, ha nem egyenesen tarthatatlan. Dodds homályban hagyja, mit is ért pontosan lelkiismereten, ám bármit is értsen alatta, a gondolat azt sugallhatja, hogy a homéroszi görökség nem ismerte az erkölcsi reflexiót vagy öntudatot, ennél fogva azután nem ismerhette az erkölcsi felelősséget sem.<sup>103</sup> Dodds maga nem von le efféle konklúziót, sőt, a *timé* („közmegebecsülés”) és az *aídosz* („szégyen”, „becsület”, vagy Dodds fordításában „a közvélemény tisztelete”<sup>104</sup>) fontosságára vonatkozó elemzéseivel voltaképp az ellenkezőjét támasztja alá. Mégis, a lelkiismeret elvitatásával egy olyan morálszichológiai jelenség ismeretét vitatja el a görögöktől, mely lényeges konstituensnek látszik az erkölcsiség számára általában.<sup>105</sup> Ha tehát arra a kérdésre keressük a választ, vajon a hellenisztikus kort megelőzően volt-e a görögöknek fogalmuk a lelkiismeretről, közvetve voltaképpen arra a kérdésre is keressük a választ, volt-e erkölcsi tudatuk vagy öntudatuk egyáltalán, illetve erkölcsiségük hasonló-e a „mi” erkölcsről alkotott fogalmainkhoz, vagy olyannyira gyökeresen eltérő, hogy az már amorálisnak vagy akár egyenesen immoralisnak tekinthető.

Erre a feladatra itt közvetlenül természetesen nem vállalkozom. Ami azonban magát a lelkiismeretet illeti, az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy a görögöknek már kultúrájuk legkorábbi fennmaradt szakaszában volt fogalmuk a lelkiismeret jelenségéről, tehát már abban a korszakban, melyről az első nagy homéroszi eposz, az *Íliasz* tanúskodik. Az a gondolat, hogy a görögségtől *általában* – ti. a hellenisztikus kor előtt sem – nem vitatható el a lelkiismeret jelenségének ismerete, önmagában nem teljesen új, mégha szembe is száll a XX. századi kutatás fő áramával. A lelkiismeret tekintetében ugyanis bizonyos, meghatározó modern értelmezések egyetlen nagy göröggel mégis kivételt tettek, amennyiben emlegetik vele kapcsolatban, nevezetesen Szókratésszel. A lelkiismeret elvitatása mellett paradox módon legalább

<sup>103</sup> Ennek az álláspontnak klasszika filológiai körökben szintén nagyhatású képviselője Adkins (ld. különösen *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960), aki szembeállította a heroikus korra jellemző „kompetitív” értékeket és a későbbiekben előtérbe kerülő „kooperatív” értékeket, valamint tanítványa, Moses Finley (magyarul ld. *Odüsszeusz világa*. Európa Könyvkiadó: Budapest, 1985). Williams közvetve mind Adkinst, mind Doddsot kritizálja, mégpedig éppen azért, mert Dodds alapgondolata is az erkölcsi felelősségérzet (hozzáteszem, még alapvetőbben az erkölcsi reflexió vagy öntudat) hiányát implicálja.

<sup>104</sup> Vö. 26. jegyz.

<sup>105</sup> Ez Nietzsche homéroszi görökség-képén látható igazán. Mint a fenti rövid idézet is jól illusztrálja, Nietzsche egyfajta morális infantilizmust vagy amoralitást tulajdonít a homéroszi hērőszoknak, mely azonban – Nietzsche „morálon túli morál” koncepciója zárójelezése mellett – olykor nehezen megkülönböztethető a kifejezett immoralitástól. A gondolat – a fenti idézetből is láthatóan – szoros összefüggésben áll a (rossz) lelkiismeret elvitatásával a görögségtől.

olyan elterjedt gondolat, hogy Szókratész híres *daimónja* valamiképp a lelkiismeret reprezentációjának tekinthető, vagy ha nem is ebben ragadható meg a lelkiismeret, Szókratész Athénnel szembeni magatartásában mégiscsak először nyilvánul meg az, amit modern értelemben lelkiismeretnek nevezhetünk.<sup>106</sup> Szókratész ezen kivételes értékelése szintén összefüggésben áll egy másik, messzemenőbb következményekkel járó gondolattal, miszerint Szókratész az erkölcsiség szempontjából radikális szakítást reprezentál a hagyományos görög felfogással szemben. Ha igen eltérő összefüggésekben is, de ez a megközelítés mind Hegel és Kierkegaard, mind Nietzsche Szókratész-képének lényeges eleme, s akár az ő hatásuk, akár nem, számos tekintélyes XX. századi Szókratész-értelmezésben visszaköszön. Anélkül, hogy Szókratész esetét itt megvizsgáljam, le kell szögezmem, hogy noha alapvetően egyetérték a gondolattal, miszerint Szókratész erkölcsiségével és történetével kapcsolatban a lelkiismeret centrális szerepe valóban felvethető, s talán világosabban megragadható, mint bárhol máshol a hellenisztikus kor előtt, nem értek egyet sem azzal, hogy ezt a daimóni hang reprezentálná, sem azzal a hegeli eredetű gondolattal, hogy Szókratész mint individuum és Athén mint közösség konfliktusában keresendő, s végül azzal a messzemenőbb következményekkel járó gondolattal sem, hogy Szókratész erkölcsisége radikális szakítást jelezne az archaikus kori erkölcsiséggel, aminek egyik ismérve éppen az volna, hogy Szókratész bevezeti vagy „felfedezi” a lelkiismeretet.<sup>107</sup> Jelen vizsgálódásaim célja azonban közvetlenül nem ennek kimutatása, hanem részben ennek előkészítése is azért, hogy bemutatom, Akhilleusz története az *Íliaszban* olyan morálszichológiai elképzelések háttére előtt játszódik, amelyektől a lelkiismeret egyáltalán nem idegen fogalom.

<sup>106</sup> Az utóbbi nézet Hegelé, aki *Előadások a filozófia történetéről* c. művében az individuumnak az állammal szembeni avagy az egyesnek az általánossal szembeni afirmációjában lokalizálja Szókratésznel a lelkiismeretet, miközben megkülönböztet (reflektálatlan) erkölcsiséget és (reflektált) morált. Vö. *Előadások a filozófia történetéből*. II. köt. Ford. Szemere Samu (Akadémiai kiadó: Budapest 1977), 33-79 o. Noha bizonyos pontokon kritizálja Hegel Szókratész-értelmezését, ami a lelkiismeretet illeti, Kierkegaard lényegében egyetért Hegellel. (Vö. *The Concept of Irony*. Ed. and tr. by Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press: Princeton, N. J. 1989, 157-167. o.) Noha Hegel elhatárolja a lelkiismeretet Szókratész *daimónjától* (ld. im. 60 o.), úgy hiszem, legalábbis részben mégis az ő hatására vezethető vissza a későbbi gondolat, hogy a *daimón* összekapcsolható a lelkiismerettel. Hogy a daimóni hang nem tekinthető a lelkiismeret valamiféle szimbólumának, arra vonatkozó röviden kifejtett kritikámat ld. Platón: *Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*, *Kritón*. Platón összes művei kommentárokkal. Ford. és komm. Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*). (Atlantisz: Budapest 2005), 108 o., n. 137.

<sup>107</sup> Mindennek alátámasztására egy külön tanulmányt fogok szentelni.

Amennyiben alátámasztható, ez az álláspont megtermékenyítő módon hathat a görögség erkölcsiségének jelenkori értelmezésére. Ha ugyanis nemcsak a „legkeresztényibbnek” tekinthető görög, Szókratész esetében beszélhetünk lelkiismeretről, egészen más megvilágításba volna helyezhető nem csupán Szókratész és az őt megelőző görögség erkölcsiségének viszonya, hanem a görögök erkölcsiségéről vallott egész felfogásunk is. Álláspontom ugyanakkor a lelkiismeretre vonatkozó modern diszkussziót is megtermékenyítheti, amennyiben ennek egyik fő problémája, vajon beszélhetünk-e „szekuláris” – specifikusabban nem-keresztény – kontextusban lelkiismeretről, s ha igen, milyen értelemben. Természetesen egyáltalán nem egyértelmű, mennyire tekinthető szekulárisnak akár a Szókratészt megelőző görögség, akár maga Szókratész vagy épp Plátón. Mindenesetre még kevésbé tekinthetőek kereszténynek, ennél fogva a „poszt-keresztény” lelkiismeretre vonatkozó diszkusszió számára mindenképpen tanulságos lehet, mit gondoltak a „pogány” görögök egy olyan jelenségről, melynek nyomait keresztény perspektívából tekintve, úgy tűnik, nem mutatják.<sup>108</sup>

Az alábbiakban tehát arra vállalkozom, hogy Akhilleusz történetén keresztül bemutassam, a korabeli görögség számára nem ismeretlen valami olyasmi, ami lényegét tekintve megfeleltethető a „lelkiismeretnek”, ahogyan azt ma felfogjuk. Ennek meggyőző kimutatásához persze meg kellene határozni, hogy miben is áll a lelkiismeret, „ahogyan azt ma felfogjuk”, és ez nem könnyű feladat. Ugyanakkor, ha igaz, hogy a görögök számára nem volt ismeretlen a lelkiismeret fogalma, s ha általában az is igaz, amit Williamshez kapcsolódva fent kiemeltünk, hogy a görögök eszméi saját kulturális örökségünk elidegeníthetetlen részei, akkor az a paradox helyzet áll elő, hogy valójában nem is tudhatjuk pontosan, mit értünk ma lelkiismeret alatt, míg meg nem értjük azt is, mit értettek alatta a görögök. Így nincs értelme megpróbálni pontosan tisztázni, mit is értünk ma lelkiismereten, míg meg nem vizsgáljuk, mit értettek alatta a görögök. Ilyen körülmények között elegendő – amellett, hogy nem is tehetünk mást – a modern értelemben vett „lelkiismeret” egy előzetes intuitív fogalmát felhasználnunk.

## 2.

<sup>108</sup> A lelkiismeretet tárgyaló modern keresztény teológiai irodalom jellemzően gyakorlatilag az egész görögségtől elvitatja a fogalmat. Ld. pl. Christian Mauer, „σοφία·δὲ καὶ” szócikke, In: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971), 903, 907 o.; James W. Skillen: „Conscientious Individualism: A Christian Perspective on Ethical Pluralism”, In: R. Madsen, T. B. Strong (eds.): *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World* (Princeton UP: Princeton, N.J. 2003), 230 o.; James Hastings: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. VII. (Kessinger Publishing, 2003), 39. o.



A „lelkiismeret” görög megfelelője a *szüneidészisz* főnév, mely világosan ebben a jelentésben csupán a keresztény illetve zsidó hatás alatt álló kései hellenisztikus korban fordul elő.<sup>109</sup> A főnév, valamint a hozzá kapcsolódó igenevek (a semlegesnemű participium *to szüneidosz* és a hímnemű participium *szüneidósz*), illetve az ige, melyből képezték őket (*szünoida*) előfordulnak ugyan jóval korábban is, azonban eltérő jelentésekben. A szótörténeti összefüggések fontos kiindulópontot jelenthetnek a későbbi korszakok vizsgálatánál, Homérosz esetében azonban kudarcot vallanak, minthogy a fenti szavak egyike sem fordul elő szókinsésben. Ezzel, úgy tűnhet, vizsgálódásainkat eleve be is zárhatjuk. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Általában igaz, hogy erkölcsi fogalmak vizsgálatát a görög kultúrában nem szoríthatjuk egyszerűen szótörténeti vizsgálódásokra. Számos ilyen fogalomra igaz, hogy noha az adott fogalomnak megfelelő jelenségre kultúrájuk korai szakaszaiban a görögöknek nincs megfelelő szavuk, a jelenséget magát valójában ábrázolják irodalmi műveikben. Ilyen például az „erkölcsi válasz-tás” vagy a „személyiség” fogalma, amelyekről szótörténeti alapokon – félrevezetően – azt lehetne állítani, hogy az archaikus kori görögöknek nem volt „fogalmuk” róluk. Általában is óvakodnunk kell, ha abból akarunk kiindulni, mikor jelenik meg egy adott jelenséget denotáló absztrakt fogalom, de ez, úgy vélem, különösképp igaz az erkölcsi jelenségekre. Attól függetlenül ugyanis, hogy tudunk-e róluk vagy sem – mint Molière írhatnám polgára, aki prózában beszél –, az erkölcsi jelenségek elsősorban emberi élethelyzetekben ragadhatóak meg, márpedig éppen ilyen helyzetek ábrázolásával van teli a görög irodalom. Amennyiben azonban e jelenségek ábrázolásának képessége az adott jelenségre vonatkozó reflexió egy bizonyos fokát jelzi, annyiban nem állítható, hogy a görögök ne lettek volna tudatában az adott jelenség létének, és ebben az értelemben ne lett volna fogalmuk róla.

Mindez egy tágabb problémakörhöz is kapcsolódik, mégpedig ahhoz a kérdéshez, vajon beszélhetünk-e „erkölcsiségről” a görög kultúra archaikus kori szakaszában, s ha igen, milyen értelemben. Amikor Nietzsche tagadta a lelkiismeret létét a görögöknél, akkor implicit módon éppenséggel azt is tagadta, hogy erkölcsiségük bármilyen értelemben megfelelné a „mi” erkölcsiségről alkotott fogalmainknak, azaz oly mértékben megfelelné, hogy az még konvencionális értelemben egyáltalán erkölcsnek volna nevezhető. Ez a gondolat néhány nagytekinélyű görög kultúrtörténész művében vissza-

<sup>109</sup> Ld. Kittel „συνολ.: δα. κτλ.” szócikkét, különösen Kittel: i.m. 902 o. A lelkiismeretre vonatkozóan a Sztoikusoknál ld. Dirk Obbink: „The Stoic Sage in the Cosmic City”, In: Katerina Ierodiakonou (ed.): *Topics in Stoic Philosophy* (OUP: Oxford 2002), 190 o.; A. A. Long: *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (OUP: Oxford 2004), 105, 166–167. o.

köszön,<sup>110</sup> s noha ez a felfogás máig érezteti hatását, úgy gondolom, alapvető tévedés, melyet sokkal inkább Nietzsche sajátos filozófiai illetve erkölcsfilozófiai céljai, semmint maga a görög kultúra alapoz meg. Nietzsche görögség ideálját nyilvánvalóan a homéroszi hērōsz reprezentálja a maga önaffirmáló, korlátokat nem ismerő, „önző” erkölcsiségével, pontosabban nietzschei értelemben felfogott „morálon túli moráljával”. Bármennyire is szuggesszív és bizonyos tekintetben megvilágító erejű Nietzsche homéroszi görögségképe általában, az *Íliasz* morálpaszichológiája valójában arról tanúskodik, hogy ebben az erkölcsileg infantilisnek vagy egyenesen amorálisnak tűnő társadalomban igencsak fontos szerepet játszottak olyan, másként mint erkölcsileg nemigen jellemezhető tényezők, mint a *themisz* („isteni törvény”), a *nemeszisz* („erkölcsi felháborodás”) és az *aidōsz* („szégyen”, „becsület”, „a közvélemény tisztelete”). Egy nagy méltatója nem túlzott, amikor azt állította, „Homérosz a decencia költője”.<sup>111</sup> Persze, ha csupán olyasmit tekintett volna „decensnek”, ami a „tigris vérszomjas pusztító kedvének”<sup>112</sup> kategóriájába esik, a homéroszi görögség joggal volna erkölcsileg primitívnek vagy egyenesen immorálisnak tekinthető. De korántsem erről van szó.

Nem feladatom, hogy Nietzsche görögség-képét általában értékeljem, csupán egyetlen tényre utalnék, mely azonban mind Nietzsche görög lelkiismeretre vonatkozó értelmezésének, mind Dodds fent idézett gondolata implikációinak lényegét kérdőjelezi meg. Homérosz *Íliasz*ának XXIV. éneke elején azt találjuk, hogy miután Akhilleusz Hektór holttestét lova után kötve tizenkét napja gyalázza, és semmi jelét nem adja, hogy e tevékenységét valaha is abba akarná hagyni, az istenek gyűlésén Apollón Akhilleusz viselkedésében éppen azt rosszallja, amiért Nietzsche magasztalta a homéroszi hērōszokat: az embertelen vadságot:

*Istenek, ártók és gonoszak! Hektór sose gyújtott  
áldozatot nektek, combját kecskének, ökörnek?*

<sup>110</sup> Adkins „kompetitív” vagy „önző” illetve „kooperatív” erény közötti éles megkülönböztetése, illetve az a gondolata, miszerint a homéroszi görögség nem ismerte az erkölcsi felelősség fogalmát, nagymértékben hozzájárult annak a tágabb implikációkkal rendelkező felfogásnak az elterjedéséhez, hogy a korai görögség erkölcsiségről vallott felfogása gyökeresen különbözik a miénktől. Ld. még Finley: *Odüsszeusz világa*, különösen 209-214. o. Adkins kompetitív és kooperatív erényekre vonatkozó szembeállítását számosan kritizálták. Legutóbb Graham Zanker: *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad* (The University of Michigan Press: Ann Arbor 1994). További utalásokhoz ld. ibid. 3. o.

<sup>111</sup> Karl Deichgräber megfogalmazása. Utal rá: O. Dreyer: *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*. (Hildesheim, New York 1970), 12. o. n. 32. Vö. Finley: *Odüsszeusz világa*, 114. o.

<sup>112</sup> F. Nietzsche: „A homéroszi versengés” In: ibid. 37. o.

*S most nem hagyjátok megmenteni még tetemét sem,  
 hogy láthassa az asszonya s anyja, kicsiny fiasarja,  
 s apja, az agg Priamosz, meg a nép; kik máglya tűzében  
 égetnék meg azonnal, igen dús áldozatokkal.  
 Am ti a vészes Akhilleusznek kedvére kívántok  
 tenni, kinek szíve nem jámbor s kebelében az elme  
 nem tud hajlani, s ért vadsághoz, akár az oroszlán,  
 mely miután roppant erejének, hősi szívének  
 enged, zsákmányért a halandók nyája közé ront:  
nincs könyörület (eleosz) Akhilleuszban, nincs benne szemérem (aidosz),  
mely a halandókat pusztítani s áldani tudja.  
 Még szeretettebbet vesztett tán más is a földön,  
 egy-méhből született testvérét vagy fiasarját:  
 gyászából megvált mégis, miután zokogott már:  
 mert túróvé tette az emberi lelket a végzet.  
 Ó meg a nagy Hektórt, miután elvette szívét,  
 lóhozorósítván hurcolja a hőnszeretett társ  
 sírja körül: s ez nem válik díszére, nem is jó  
 néki; nehogy, bár hős, haragunkkal sujsuk ezért őt,  
 mert hisz az érzéketlen földet sérti dühével.<sup>113</sup>*

Nietzschének persze megvan a maga véleménye a száanalomról<sup>114</sup> – csakhogy ez az ő, sajátlagos filozófiai céljai által meghatározott véleménye, nem a görögöké vagy legalábbis nem Homéroszé. Homérosz értelmezésem szerint épp annyiban emeli Akhilleuszt önmaga fölé, amennyiben a XXIV. énekben képesnek mutatja arra a valóban heroikus, mert önmagán felülkerekedő aktusra, melynek következtében az esdeklő Priamosznak végül kiadja Hektór holttestét. Erre pedig a saját végességének elfogadása révén aktivizálódó, saját apjával és egyúttal az agg királlyal való együttérzés (*eleosz*) teszi képessé.<sup>115</sup> Apollón szavain keresztül Homérosz világossá teszi, hogy a száanalom (*eleosz*) és a szégyen (*aidosz*) hiánya következtében vadállattá hatalmasuló Akhilleusz a kozmikus rendet ostromolja („mert hisz az érzéketlen földet [*Gaia*] sérti dühével”, *Íliasz* XIV. 54), és ez az emberek és az istenek rosszlását, közelebbről erkölcsinek nevezhető elítélését egyaránt kivívja.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Íliász XXIV. 39-54. (Ford. Devecseri Gábor – minden további idézetet az Íliászból Devecseri fordításában közlök.)

<sup>114</sup> Vö. *Zarathustra* II. A szánakozókról.

<sup>115</sup> Vö. *Íliasz* XXIV. 486 skk.

<sup>116</sup> Mindezt – publikálatlan – disszertáciomban (*Kolophóni Xenophánész és a görög morálfilozófiai reflexió kezdetei*, 2001) jóval bővebben kifejtettem és részletesebben alátámasztottam. Itt a fentiekhez legyen elég csupán annyit hozzáfűzni, hogy noha részben igaz, hogy az *Íliasz* istenei nem különösebben törődnek az emberek közötti erkölcsi viszonyokkal, és jellemzően csupán a saját hatalmukkal szembeni emberi kihágásokat ítélik el és büntetik (ennyiben amorálisnak tekinthetőek), ezen a ponton saját hatalomföltésük és az Akhil-

Önző céljain<sup>117</sup>, az egész cselekményt meghatározó híres „haragján” felülkerekedve, vagy azon tragikus események – a szeretett társ, Patroklosz elvesztése – hatására túllépve, Akhilleusz végül a szálamotól indítva kiadja Hektór holttestét Priamosznak. Ez értelmezésben világosan arra utal, hogy a görögök nagy hősi eposzának halhatatlan hērósza az erkölcsi tudat nyomait mutatja, ha későn is, ha tragikus események által kényszerítve is, ha az utolsó pillanatig saját féktelen természetével küszködve is.<sup>118</sup> Homérosz beállításában ez nem csökkenti, ellenkezőleg, növeli heroizmusát.<sup>119</sup> Ha pedig ez így van, akkor komoly kétségek merülnek fel azzal a felfogással szemben, miszerint a heroikus korban nyoma sincs az erkölcsi tudatnak vagy öntudatnak, ennél fogva az erkölcsi felelősségnek.<sup>120</sup>

Joggal tehetjük tehát fel a kérdést, vajon beszélhetünk-e ebben a kultúrában „lelkiismeretről”, s ha igen, milyen értelemben. Az alábbiakban erre kívánok rávilágítani Akhilleusz története bizonyos aspektusainak tárgyalása révén. Eközben, amennyire kereteink megengedik, érintenünk kell a szegyen-kultúra és a bűnkultúra közötti éles különbségtevés problémáját is.

Nem véletlen, hogy szegyen-kultúra és bűnkultúra szembeállításának leg-részletesebb kritikáját egy olyan műben találjuk, amelynek tárgya a görög *aídosz*.<sup>121</sup> A szegyen-kultúra-bűnkultúra szembeállítást elfogadó görög kultúr-történészek, Dodds, Adkins, Finley és mások ugyanis kevés figyelmet szen-

---

leuszt a velük szembeni részvét hiánya miatt elítélő emberek (értve ez alatt a narrátort és az általa ábrázolt embereket egyaránt) erkölcsi felháborodása egy irányba mutat. Mindannyian Akhilleusz féktelen önaffirmációját rosszallják, ami, úgy vélem, minden erkölccstelenség mélyén fellelhető.

<sup>117</sup> Akhilleusz „önzésének” közelebbi természetével kapcsolatban ld. Karsai György: *Homérosz – Íliasz*. Talentum műelemzések. (Akkord Kiadó: Budapest 1998), 41, 44–46. o.

<sup>118</sup> Jellemző, hogy miután megígéri Priamosznak, hogy kiadja Hektór holttestét, amikor az agg oktanul sürgetni kezdi, Akhilleusz elárulja magáról, hogy bármelyik pillanatban felülkerekedhetne szájalmat nem ismerő oroszlán-természete: *Íliasz* XXIV. 559 skk.

<sup>119</sup> Erre utal, hogy Zeus „dicső hírt” (*kleosz*) ígér neki, amennyiben kiadja Hektór holttestét (*Íliasz* XXIV. 110), s hogy miután ezt megteszi, Akhilleusz valóban szinte megistenül (vö. XXIV. 629–630).

<sup>120</sup> Kérdés, hogy Akhilleusz önző viselkedését mennyire diktálja a „heroikus morális kódex”, s vajon a „homéroszi társadalom” *egészének* értékredje azonosítható-e az általa követett értékekkel. Úgy gondolom, Akhilleusz bizonyos értelemben nem tipikus hērós: egyéni helyzete és sorsösszefüggése ugyan a „heroikus morális kódex” háttere előtt zajlik, de története tragikumát az adja, hogy egyúttal összeütközésbe is kerül ezekkel az értékekkel. – Mint Zanker is kiemeli, Adkins a maga elmélete kialakításánál feltűnően figyelmen kívül hagyta az *Íliasz* XXIV. énekét (vö. Zanker: *The Heart*, 3-4. o.). A szájalmat mutató heroikus hős Akhilleusz valóban nem illeszthető egy olyan modellbe, amelyben a kompetitív erények élesen szemben állnak a kooperatívakkal.

teltek a heroikus morális kódex ezen fontos értékének, ehelyett inkább e kódex olyan értékei foglalkoztatták őket – elsősorban a *timé* („hírnév”, „dicsőség”, „közmegbecsülés”) megszerzésének mondhatni kategorikus imperatívusza, illetve ennek másik oldala, a presztízs elvesztésének félelme<sup>122</sup> –, amelyek e társadalom morálpszichológiai hajtóerőinek versengő, ennél fogva – Adkins terminusával élve – „önző” aspektusaira utalnak. Noha az *aidósz* természetesen vonatkozik a hírnév megszerzésének imperatívuszára is,<sup>123</sup> tehát egy olyan értékre, mely ennek a társadalomnak az önző értékeivel áll összefüggésben, az *aidósz* érzelme maga alapvetően egyfajta önrestrikciót involvál, amit az jelez, hogy gyakran társul hozzá egy olyan érzelem, az *eleosz*, a másokkal szembeni együttérzés vagy szánalom, mely éppenséggel ellentétes irányú morálpszichológiai erőket reprezentál – azaz Adkins fogalmaival élve kooperatív erény – illetve a félelem (*phobosz*, *szebasz*), mely szintén ellentétes irányú a heroikus moralitás *par excellence* erényével, a harci kiválósággal.<sup>124</sup>

Cairns szégyenkultúra és bűnkultúra éles megkülönböztetésére vonatkozó meggyőző kritikáját itt részletesen nem tárgyalhatom, azonban kiemelnék belőle bizonyos elemeket, amelyeket azután Akhilleusz története egy fordulópontot jelentő részletének, Akhilleusz Patroklosz halálhírére adott reakciójának, s közvetlenül azt követő viselkedésének elemzésével fogok illusztrálni. Ebben a történetben fogom vizsgálni egyúttal a lelkiismeret jelenségét is.

A lelkiismeretre vonatkozó vizsgálódásunk szempontjából azonban először tisztáznunk kell egy lényeges kérdést. Cairns meggyőző bevezető érveléseinek alapvető célja, hogy kimutassa, a szégyenérzet és a bűntudat egymástól világosan nem megkülönböztethető morálpszichológiai érzelmek, legalábbis azon kritériumok egyike alapján sem bizonyulnak annak, amelyeket a vonatkozó – főként pszichoanalitikus és kulturális antropológiai – irodalomban a kutatók eddig felvetettek. Ha ez így van, akkor ez nemcsak azzal az evidens következménnyel jár, hogy szégyenkultúra és bűnkultúra

<sup>121</sup> Cairns: *Aidōs*. Noha az *aidósz* legelterjedtebb és legközelebb álló fordítása magyarul is a „szégyen”, Cairns rámutat, hogy a görög *aidósz* fontos aspektusaiban különbözik mai szégyen-fogalmunktól: általában elmondható, hogy jóval pozitívabb fogalom, minthogy követendő *erényként* fogják fel, olyan kölcsönösen egymást érintő helyzetekben, amelyekben a cselekvő önbecsülése és másokkal szembeni kötelezettsége forog kockán (14. o., n. 29); olyan érzelem, melynek alapvetően restriktív funkciója van, tehát megakadályozza, hogy valaki olyasmit tegyen (vagy ne tegyen), ami mások rosszállását vonja maga után; leggyakoribb kísérő érzelmei az „együttérzés” vagy „szánalom” (*eleosz*) illetve a félelem (p. 49).

<sup>122</sup> Ezzel kapcsolatban magyarul ld. Dodds: *Görögség és irracionális*, 35-36. o.; Finley: *Odüsszeusz világa*, 104. o. skk., 209.

<sup>123</sup> Ld. a fenti idézetet Doddstól.

<sup>124</sup> Zanker részletesen bemutatja, miképp involvál az *aidósz* kooperativitást Homérosznál. Ld. különösen Zanker: *The Heart*, 15-18, 25-27, 37. o.

között sem tehetünk éles különbséget, hanem azzal is, hogy ezzel mindjárt út nyílik a lelkiismeret vizsgálata felé a görög kultúra korai szakaszában. A vonatkozó irodalom ugyanis megkérdőjelezetlen evidenciaként kezeli, hogy a lelkiismeret(furdalás) kizárólag a bűntudathoz kapcsolódik, nem a szégyenérzethez.<sup>125</sup> Ha azonban ezt a két érzelmet nem lehet világosan elválasztani, akkor az sem tartható, hogy a lelkiismeretfurdalás egyedül a bűntudathoz kapcsolódik. Ezt ezen a ponton azért érdemes előre tudatosítanunk, mert elkerülhetünk bizonyos, reflektálatlan előfeltevéseinkre visszavezethető félreértéseket.

Cairns először azzal az elterjedt megközelítéssel száll vitába, miszerint a szégyent, pontosabban a szégyenérzetet<sup>126</sup> bizonyos, a társadalom tagjaitól sugallt *külső* szankcióktól való félelem generálja (vagy jelzi), a bűntudatot<sup>127</sup> ezzel szemben belső szankciók generálják, olyan szankciók, amelyeket az egyéni lelkiismeret diktál, egyfajta önvád formájában. Ezt a megközelítést jól illusztrálja a következő idézet Alvin Gouldnertől:

„A szégyenkultúra és a bűnkultúra legfontosabb különbsége a feddés ágensében vagy locusában található. A szégyenkultúrában a feddő személy különbözik a megfedettől; a bűnkultúrában a feddés lényegében az éntől érkezik, tehát a feddő és a megfedett ugyanaz a személy. A szégyenkultúrákban az egyén igyekszik alkalmazkodni a csoport normáihoz, vagy a normák megszegésének negatív következményei miatt, vagy pedig betartásuk pozitív jutalma miatt, amit mindkét esetben mások ítélete hoz létre. A bűnkultúrákban az egyén azért igyekszik elkerülni a normaszegést, hogy elkerülje az önkritikát, vagy hogy optimalizálja önbecsülését.”<sup>128</sup>

Cairns részben individuálpaszichológiai, részben szociálpaszichológiai alapokon kritizálja e felfogást. Az előbbi szempontból arra mutat rá, hogy a szégyenérzet fellépéséhez nem szükséges aktuális (külső) „közönség”, sőt, még imaginárius sem, hiszen az ember olykor egyszerűen csak önmaga előtt

---

<sup>125</sup> Ld. pl. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*, 35. o.; Finley: *Odüsszeusz világa*, 209. o.

<sup>126</sup> A kettőt meg kell különböztetnünk egymástól: a szégyen szoros értelemben véve az az állapot vagy helyzet, amelyben mások ítélete szerint valamely általuk elítélendő cselekedetet végrehajtó (vagy végre nem hajtó) személy van; a szégyenérzet ennek az állapotnak az átélése ennek a személynek a részéről.

<sup>127</sup> A szégyenhez és szégyenérzethez hasonlóan itt is meg kell különböztetnünk az állapotot vagy helyzetet (bűn) és ennek a cselekvő részéről való átélését (bűntudat). Itt jegyezném meg, hogy a bűntudat a magyarban gyakorlatilag a „lelkiismeretfurdalás” szinonimája – ami arra utal, hogy a magyar nyelvi tudat – az angolhoz hasonlóan: ld. *guilt*, *conscience* és *remorse* – a lelkiismeretet elsősorban a bűnnel illetve a bűntudattal, és nem a szégyennel illetve a szégyenérzettel köti össze.

<sup>128</sup> A. Gouldner: *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory* (Basic Books: New York 1965), 82. o.

szégyelli magát. Másfelől az a tény, hogy a „kívülről” érkező elvárások és ennek egyéni anticipációja között olykor mély diszkrepancia figyelhető meg, arra utal, hogy a szégyenérzet nem is annyira a másoktól érkező (valóságos vagy hipotetikus) megítéléstől függ, mint inkább az egyén szenzitivitásától az adott norma vagy standard iránt. Másszóval, a szégyenérzetet meghatározza az egyén „belső” hozzáállása valamely „kívülről” érkező elváráshoz vagy normához – így a szégyenérzet és büntudat megkülönböztetésére javasolt kritérium elégtelennek bizonyul. Bizonyos pszichoanalitikus kutatásokra alapozva Cairns azt a konklúziót vonja le, hogy a szégyenérzet fellépéséhez ily módon nem annyira az aktuális vagy akár imaginárius „közönség” a szükséges feltétel, mint inkább az önmagunktól való távolságtartás, egy olyan „másik” képzete, aki épp lehet maga a cselekvő személy is, azaz ez a „másik” teljesen internalizált is lehet – szégyenérzet és büntudat között innen tekintve eltűnik a különbség.<sup>129</sup> Szociálpszichológia megfontolásainak lényege, hogy valójában semmiféle közösség nem képzelhető el az adott csoport normáinak bizonyos fokú interiorizálása nélkül az egyének részéről, ez ugyanis olyan fokú szankcionálási kényszerszerűen róna az adott közösségre, mely működésékeptelenné tenné.<sup>130</sup> A lelkiismeret a legtagabb értelemben véve végső soron nem más, mint egy adott csoport vagy társadalom normáinak egyénileg internalizált formája, függetlenül attól, hogy milyen módon sajátítja el valaki ezeket a normákat,<sup>131</sup> illetve attól – tehetnénk hozzá –, hogy szégyent érez-e ezen normák megszegése esetén vagy büntudatot. Ezt az értelmű meghatározást a továbbiak számára kiindulópontként fel is használhatjuk.

Mielőtt a Cairns által kritizált további kritériumokat is szemügyre vennénk, vizsgáljuk meg, mennyiben támaszthatóak alá ezek az érvek Akhilleusz történetével az *Íliasz*-ban. A történet kardinális pontjai jól ismertek. Akhilleuszt, a legnagyobb görög hőst, akinek hősiességétől függ az egész trójai háború kimenetele, Agamemnón, a görög seregek vezetője vérig sérti, mert önkényesen elragadja tőle hadizsákmányát, Briszéiszt. Akhilleusz erre visszavonul a harctól, aminek következtében a görög sereg súlyos veszteségeket szenved, és már-már elveszti a csatát. Agamemnón a veszteséggel és a borús harci kilátásokkal szembesülve bocsánatkérő követeket és engesztelő ajándékokat küld Akhilleusznak, aki azonban megmakacsolja magát, visszautasítja a bocsánatkérést és az ajándékokat, és kijelenti, addig nem száll harcba, míg Hektór az ő táboráig nem tör. Ezek után váltakozó hadiszerencse mellett a görögök végveszélybe kerülnek, amikor a trószok már a hajóikhoz szorítják őket. Ekkor Patroklosz kérésére Akhilleusz a maga fegyverzetében, mintegy

---

<sup>129</sup> Vö. Cairns: *Aidōs*, 15–18. o.

<sup>130</sup> Vö. im. 39–40. o.

<sup>131</sup> Im. 42. o.

maga helyett, csatába küldi szeretett társát, akit Hektór – Akhilleusszal össze-  
 tévesztve – kegyetlenül lemészárol. Akhilleusz mély gyászba borul, majd  
 anyja, Thetisz figyelmeztetése ellenére, hogy ne szálljon csatába, mert Hektór  
 megölése után őt is eléri a végzete, végre elhatározza magát, hogy újra csatába  
 indul, és bosszút áll kedves társa gyilkosán. Agamemnónnal való kibékülése  
 után ezt meg is teszi, majd a trószok közt végrehajtott rettentő mészárlás és a  
 sereg visszaverése után megöli Hektórt is – a holttestet szekere mögé kötve  
 visszavonul a görög táborba. Patroklosz temetési szertartása és a tiszteletére  
 tartott versenyek lezajlása után Akhilleusz gyásza és Hektór iránti haragja  
 nem enyhül, ezért minden reggel háromszor hurcolja körbe a holttestet sze-  
 kere után kötve a porban. Tizenkét nap után az istenek gyűlést hívnak össze,  
 ahol emiatt kifejezik Akhilleusszal szembeni rosszállásukat, majd megbízzák  
 Thetiszt, beszélje rá a fiát, hogy adja ki a holttestet a trójai királynak, Pri-  
 amosznak, Hektór atyjának, akit közben elindítanak Akhilleuszhoz. Akhilleusz  
 az agg királyt megszánva, annak könyörgésére kiadja Hektór holttestét, akit  
 Trójában illő tisztelettel temetnek el.

Vizsgáljuk meg, miként kapcsolható a történet szégyenkultúra és bűn-  
 kultúra megkülönböztetésének fenti kritériumaihoz.

Annyi első pillantásra igaznak tűnik, hogy a sértettségét dédelgető  
 Akhilleusz számára a feddés valóban kívülről jön, főként az öreg bölcsek,  
 Nesztór és Phoinix részéről,<sup>132</sup> akik nyilvánvalóan a közösség legősibb normái  
 felől nézve tartják Akhilleusz viselkedését elítélendőnek. Idézzük fel, miként  
 is kérleli, s egyben inti őt Phoinix az Agamemnón engesztelő ajándékait át-  
 adni kívánó küldöttek élén. Phoinix először hosszasan felsorolja a hallatlanul  
 bőséges kincseket (a *timé* materiális manifesztumait), majd olyasmire mutat  
 rá, ami ugyan Akhilleusznak kezdettől fogva mit se számított, ami azonban  
 közvetett módon a tragédiáját okozza:

*És ha az Átreidész s adománya is ennyire gyűlölt  
 szívednek, könyörülj (eleaire) legalább meg a többi akhájon,  
 táborszerte ki gyötrődik s ki akárcsak egy istent,  
 tisztel majd téged: nagy lenne közöttük a híred.  
 Hektórt ölhetnéd meg, mert nagyonis közel ért már  
 pusztító dühvel és azt mondja, hogy egy danaosz sem  
 ér vele föl, közülük, kiket eddig hoztak a bárkák.*<sup>133</sup>

Majd később:

*Hát Akhilleusz fékezd nagy lelked: mert sosem illik  
ádáz szív (néleesz étor) hozzád: hisz hajlanak isteneink is,*

<sup>132</sup> Nesztór szavait ld. *Íliasz* I. 247. skk., XI. 656. skk., Phoinixét: IX. 434. skk.  
 Ide tartozik Patroklosz feddése is, akiben – Akhilleusszal ellentétben – erős a  
 pusztuló társak iránti szálamom (XVI. 21. skk.).

<sup>133</sup> *Íliasz* IX. 300. skk.



bár több tiszteletük van, több erejük meg erényük.<sup>134</sup>

Akhilleuszra nem hatnak ezek a szavak: nem hat rá sem a temérdek kincs (ami önmagában is helyreállíthatná a *timéjét*), sem a társaktól várható dicsőítés (ami tovább növelné a *timéjét*), sem a társak szenvedése.<sup>135</sup> Világosan hiányzik belőle a „szégyen”, görög értelemben véve: az az érzélem, mely *megakadályozná* a csoport, a görög sereg szempontjából elítélendő és végzetes passzivitását, azaz azt, hogy visszavonul a harctól, és semmibe veszi társai pusztulását. Ha azonban Cairns fent idézett, lelkiismeretről adott tágabb meghatározását elfogadhatjuk, akkor tovább is mehetünk, és azt kell mondanunk, hogy Akhilleuszról hiányzik a lelkiismeret: nem érzí kötelességének a csoportnorma szerint diktált harcot, és nem érez felelősséget azzal szemben, hogy így cselekszik. Semmi nem utal rá, hogy Akhilleusz a közösség normáit „elsajátította” volna, azaz legalábbis abban az értelemben belsővé tette volna, hogy *az adott helyzetben* figyelembe venné a maga számára feltétlenül követendő viselkedésként. Hiszen épp azért kerül konfliktusba a társaival, mert Agamemnón vele szembeni sértésére adott reakcióként konokul tartózkodik a harctól, és ennyiben egyszerűen semmibe veszi a heroikus morális kódex legfőbb imperatívuszát, a *timé* megszerzését vagy növelését.<sup>136</sup> De fontos felismernünk, hogy nem azért hiányzik belőle ez a tudat, mert abban a kultúrában, melynek tagja, nem ismerik az effélét (akár a lelkiismeretet, akár a felelősségérzetet), hanem egészen egyszerűen, mert – ilyen vagy olyan oknál fogva –, amint Phoinix rámutat, megkeményíti a szívét a vele szembeni elvárások iránt. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a fenti, tág értelemben véve, *elnyomja a lelkiismeretét*.

Mindez két dolgot is megvilágít, ami elemzésünket előbbre viheti. Egyfelől azt, hogy a heroikus társadalom tagjának valójában *szabadságában áll* semmibe venni a társadalom felől érkező feddést vagy szankciókat. Ennélfogva autonómabb személyiség, semmint az a felfogás sugallja, miszerint a szégyenkultúrában élő egyén kizárólag a csoport normáinak vagy elvárásainak

<sup>134</sup> *Íliasz* IX. 496. skk.

<sup>135</sup> Ehhez hozzátehetnénk még a Phoinix beszédének többi részében szereplő heroikus ősök példáját, valamint Phoinix mint Akhilleusz nevelője személyes tekintélyét is.

<sup>136</sup> Akhilleusz viselkedése persze magyarázható azzal is, hogy éppen saját *timéjének* (respektusának) védelme érdekében tartózkodik a harctól, hiszen megfosztották harci zsákmányától, amelyet a *timé* manifesztumaként fogtak fel a görögök (vö. Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György: *A görög kultúra aranykora*. Gondolat: Budapest 1984, 31 o.; Karsai György: *Homérosz – Íliasz*, 28, 33. o.). Hogy azonban Akhilleusz legmélyebb motivációja a harctól való tartózkodásra mégsem a *timé*, arra az utal, hogy komolyan fontolgatja a hazatérést, és a *timé* megszerzésének imperatívuszánál előbbre helyezi az életet (*Íliasz* IX. 401-416). (Ld. Ritoók Zsigmond hasonló értelmezését: im. 33. o.)

igyekszik megfelelni. Ennek azonban másfelől az a további következménye, hogy az adott normáktól való eltérő viselkedés lehetősége magában hordja az erre való ráeszmélés lehetőségét is, és ennek megfelelően az önvád lehetőségét is. Bárhogyan is kell felfognunk közelebbről a lelkiismeretfurdalást, úgy gondolom, az önvád aspektusának mindenképp jelen kell benne lennie, annak a tudatnak, hogy az ember nem felelt meg valamilyen elvárásnak – legyen az „külső” vagy „belső” –, amelyeknek meg kellett volna felelnie, vagy meg szeretett volna felelni.<sup>137</sup> Ezt a távolságtartást reprezentálja a „másik”, amit a szégyenkultúra *contra* bűnkultúra teoretikusai a szégyenhez kötnek ugyan, amiről azonban Cairnsszel egyetértve úgy gondolom, téves felfogás, minthogy a bűntudatra éppoly jellemző.

Ha elfogadhatjuk, hogy a lelkiismeretfurdalásnak lényeges összetevője az efféle önvád, s ha felvetettük, hogy ennek megvan a lehetősége a homéroszi társadalomban, akkor példát kell találnunk rá.

Talán Akhilleusz lenyűgöző történetének fenti, szégyenletesen rövid vázlatából is érzékelhető, hogy Akhilleusz tragikus alak, ezért történetének nem a *peripeteia*-részében, Hektór holttestének kiadásakor figyelhető meg a lelkiismeret működése, hanem egy olyan pontján, ahol „rossz lelkiismeretként” mintegy rászakad, és önvádként manifesztálódik. Ez akkor következik be, amikor Patroklosz meghal. Sokféleképpen értelmezhető az a fordulat, mely ekkor zajlik le Akhilleuszban, de úgy gondolom, bármely értelmezése mellett figyelemre méltó pontját képezi annak, amitől Akhilleusz tragikus alak. Hiszen Patroklosz halála valamiképp fatálisán kényszeríti ki azt, amitől konok sértettségében addig Akhilleusz tartózkodott (ti. hogy csatába szálljon), ugyanakkor ez a fatális, számára tragikusan fájdalmas esemény bizonyos értelemben épp ennek a konokságnak a következménye.

Még mielőtt Akhilleusz Antilokhosztól megtudja, hogy Patroklosz meghalt, hirtelen visszaemlékszik egy jóslatra, melyet anyjától, Thetisztől egykor kapott:

*„Jaj nekem, újra miért gomolyognak a fürtös akhájok  
hátra a gályákhoz, rémülten vissza a síkról?  
Isteneink lelkem bús gondját csak be ne váltsák,  
melyről nékem anyám szólt egykor, mondva, hogy én még  
élni fogok, mikor ez, legjobbjá a műrmidonoknak  
trójaiak keze által majd elhagyja a napfényt.  
Jaj, bizonyára halott az erős Patroklosz, a balga,  
bár neki én azt rendeltem: ha elűzte a lángot,  
térjen vissza hajóinkhoz, Hektórt ki ne hívja.”<sup>138</sup>*

<sup>137</sup> Mint utaltam rá, a szégyenkultúra *contra* bűnkultúra teoretikusai az ilyen önvádat kizárólag a bűntudathoz kapcsolják, erre azonban nincsenek kielégítő érvek.

<sup>138</sup> *Íliasz* XVIII. 6-14.

A balsejtelem azonnal beigazolódik, s olyannyira feldúlja Akhilleuszt, hogy a hírhozó Antilokhosznak meg kell fognia Akhilleusz kezét, mert attól tart, azonnal öngyilkosságot követ el:

*Míg ezt hányta-vetette a lelkében s a szívében,  
addig a nagy Nesztór fia már odaért közelébe,  
s forró könnyeket ontva kimondta a kínokozó hírt:  
„Jaj nékem, daliás Péleusz fia, mennyire gyászos  
hírt hallasz, melynek sose kellett volna megessni.  
Fekszik Patroklosz, s a mezítlén holtteteméért már  
harc dúl: fegyvereit sisakos Hektór maga hordja.”  
Így szólt; s őt a sötét kín fellege elborította;  
mindkét kézzel a kormos port markolta a földről,  
szórta fejére vadul, szép arcát elcsufította:  
illatos inge fölé a sötét hamu permete hullott.  
[...]  
Másoldalt pedig Antilokhosz sírt, könnyei hulltak,  
fogta kezét Akhilleusznak, amíg zokogott az erős szív,  
attól félt, hogy a torkát még elmetszi vasával.<sup>139</sup>*

Jajgatását s nyögését persze Thetisz a tenger mélyéről meghallja, s azonnal a fiához siet, miközben azt is tudja már, mi lakik annak lelkében, mire készül Akhilleusz, s hogy egy másik, számára végzetes jóslat is beteljesedik:

*„Testvér Néreiszek, halljátok a szóm, hogy utána  
mind jól tudjátok, mily sok gond él a szívemben.  
Jaj, nyomorult, átokra ki szültem a legderekabbat,  
megszültem fiamat ragyogónak, büszke erősnek,  
legderekabbs hősnek, s fölserdült, mint a fiatal fa,  
és ápoltam, akár dús kertben a drága palántát,  
majd pedig elküldtem Trójába a görbe hajókon,  
hogy harcoljon a trójaiakkal: s már soha többé  
nem fogadom Péleusz házában mint hazatérőt.  
S most is, amíg fiam él, és látja a nap sugarát még,  
csak búsul, s ha föl is keresem, se segíthetem én sem;  
drága fiam mégis megyek én meglátni s a hangját  
hallani: mily gyász érte, hiszen nem szállt ki a harcra.”<sup>140</sup>*

Thetisz jól tudja, hogy ha eddig Akhilleuszt esetleg visszatartotta ama másik, végzetes jóslat, miszerint választhat: ha nem harcol, hosszú, de dicsötelen élet lesz a része, ha azonban harcol, Hektór után azonnal meg fog halni, akkor ez most eldőlt. Thetisz tehát már akkor gyászolja Akhilleuszt, amikor elmegy hozzá, s jól tudja, hogy nem tarthatja vissza, mégis, az anyai szív

<sup>139</sup> Íliasz XVIII. 15-34.

<sup>140</sup> Íliasz XVIII. 52-64.

szeretetének irracionalitásával, tapintatosan naiv tudatlanságot színélve vígasztalni indul gyászában:

*Ott nehezen zokogó fia mellett állt meg az úrnő,  
éles hajjal sírt, megölelte fejét a fiának,  
és zokogó hangon hozzá szárnyas szavakat szólt:  
„Drága fiam, mért sírsz? Mily bánat fért a szivedhez?  
Mondd ki, ne titkold el! Hisz, lám, megtette a nagy Zeusz  
néked, amit kértél, kezedet hozzá fölemelve:  
visszafutott a hajókhoz már valamennyi akháj sarj,  
és már mind gonoszat szenvednek, mert te hiányzol.”<sup>141</sup>*

Thetisz arra utal, hogy – egyébként az ő közbenjárására – Zeusz pontról pontra teljesítette Akhilleusz leghőbb kívánságát, amikor Agamemnón megsértette, s Akhilleusz bosszúszomjasan a görög sereg súlyos harci veszteségeire áhítozott. De milyen áron teljesítette?

*Erre nehéz sóhajjal szólt gyorslábu Akhilleusz:  
„Édesanyám, az Olümposzi ezt megtette, valóban;  
mégis, mit használ, hisz a drága barát oda van már,  
Patroklosz, kit a többi fölött legtöbbre becsültem,  
s mint magamat; s most elvesztettem, a fegyvereket meg  
Hektór vette le róla, s roppant, drága csodákat:  
ékes ajándécul Péleusznak az istenek adták  
aznap, amint odadobtak téged a földi halandó  
nászágyára. De bárcsak a tengeri istennőkkel  
laktál volna tovább, s Péleusz vett volna halandó  
nőt feleségül. Míg néked is oly sok a kínod,  
elveszett fiadért, akit otthon már nem ölelsz meg  
mint hazatérőt; mert hisz amúgysem buzdit a lelkem  
élni tovább, sem férficsapatba vegyülni, ha Hektór  
elsőként nem vesztí dzsidámtól sujtva a lelkét,  
s meg nem bűnhődik, mert Patrokloszt kirabolta.”<sup>142</sup>*

Akhilleusz szavai elárulják, hogy nemcsak a drága barát elvesztése felett kesereg, hanem saját sorsa felett is, s egyúttal anyja sorsa felett, akit az istenek tragikus módon halandó férfihoz adtak feleségül („odadobtak téged”), így halandó fiút szült, akit el kell veszítenie. Akhilleusz tehát nem csak Patrokloszt gyászolja, hanem saját magát is, mert mindketten tudják, hogy Akhilleuszt immár semmi sem tarthatja vissza tőle, hogy bosszút álljon Hektóron, ezzel azonban egyúttal el is döntse a mindeddig nyitott jóslatot, s beteljen a sorsa Trójában:

*Válaszul így szólt erre Thetisz, sürü könnyeket ontva:  
„Jaj, rövidéletű léssz nékem, fiam, oly hevesen szólsz:*

---

<sup>141</sup> Íliasz XVIII. 71-77.

<sup>142</sup> Íliasz XVIII. 78-93.

*nyomban Hektor után készen vár rád is a végzet.”  
 Erre nagyot sóhajtva felelt gyorslábu Akhilleusz:  
 Haljak meg tüstént, ha legyilkolt drága barátom  
 nem védhettem meg, s nagymessze az otthoni földtől  
 pusztult, míg énrám vágyott, hogy védjem a véstől.  
 Most, miután soha nem térek meg a drága hazába,  
 s Patroklosznak sem hoztam, sem a többi barátnak  
 üdvöt, a soknak, akit leigázott isteni Hektór:  
 s hasztalan így ülök itt a hajóknál, terhe a földnek,  
 bárha olyan vagyok én, mint egy ércinges akháj sem,  
 harcban mindenkép, ha tanácsban akad kitünőbb is.  
 Bár a viszály odaveszne az isteni s emberi szívből  
 és a harag, mely a bölcsesziút is méregbe borítja:  
 édessége a csurgó mézénél is erősebb,  
 míg kebelünkben elárad, füstként felgomolyogva:  
 bennem is ily haragot keltett a király Agamemnón.<sup>143</sup>*

Homérosz zseniális mélypszichológiai érzékére vall, hogy az Akhilleuszban fellépő önvádat, s ezen keresztül a lelkiismeret működési mechanizmusát úgy ábrázolja, hogy létezése felett a felületes szemlélő könnyen elsiklik. Ez érthető, hiszen az Akhilleuszban zajló lelki folyamatok jóval bonyolultabbak annál, semhogy a benne feltámadó mélységes önvád nyilvánvalóan a felszínre törhetne. Az önvád ugyanis azonnal bosszú formájában vetítődik ki Hektorra, Patroklosz gyilkosára, és hasonlóan vak haragként manifesztálódik, mint amilyen vak volt benne az a harag (Agamemnónnal szemben), ami a harctól mindeddig visszatartotta.<sup>144</sup> A kivétítés gyorsasága<sup>145</sup> és a bosszúvágy ereje arra utal, hogy a lelkiismeretfurdalás nem hogy jelen van Akhilleuszban, hanem egyenesen elviselhetetlenül mély benne.<sup>146</sup> Oka nyilvánvaló: közvetve valójában egyedül ő tehető felelőssé a szeretett lény, Patroklosz haláláért. Ha haragjától indíttatva nem vonult volna vissza a harctól, ha a követek kérésére megbocsátott volna Agamemnónnak, és folytatja a csatát, ha legalább akkor hallgatott volna Patrokloszra, amikor ő kérlelte, hogy folytassa, vagy ha legalább vele ment volna harcolni,

<sup>143</sup> *Íliasz* XVIII. 97-111.

<sup>144</sup> Az elvakultságra az utal, hogy semmibe se veszi Thetisz immár egészen pontos jóslatát, miszerint Hektór megölésével őt magát is eléri a sors keze, és meg kell halnia (XVIII. 95-96), holott eddig a különféle, sorsára vonatkozó homályos jóslatok mélyen foglalkoztatták (vö. pl. XVIII. 6. skk.). – A harag Hektorra való transzponálásával kapcsolatban ld. még Karsai György: *Homérosz – Íliasz*, 42. o.

<sup>145</sup> Akhilleusz még gyászolja Patrokloszt, de a gyászában őt megszólító Thetisznak máris bosszúról beszél (vö. XVIII. 70. skk.).

<sup>146</sup> Thetisz szavai, aki mintegy Akhilleusz tudattalanjaként szól a Néreiszekhez, arra utalnak, hogy ő is Akhilleuszt okolja Patroklosz haláláért („mily gyász érte, hiszen nem szállt ki a harcra”, XVIII. 64.).

és végül, ha nem maga adta volna át neki saját fegyverzetét, amikor a szeretett társ – valójában helyette – csatába indult, akkor Patroklosznak nem kellett volna meghalnia.<sup>147</sup> Amennyiben egyáltalán döntenünk kell, hogy ez a vád „kívuílról” érkezik-e vagy „belülről”, akkor azt kell mondanunk, hogy kétségtelenül „belülről” jön, minthogy teljességgel függetlennek látszik az Akhilleusszal szemben megfogalmazott heroikus követelményektől. Ennélfogva jóval hatékonyabb is, mint bármi más, amit eddig a szemére vetettek (vagy épp ígértek neki). Noha bosszúvá transzformálódva, de csakis ez a mély önvád tudja rávenni, hogy újra felöltse fegyverzetét, csatába induljon, s végül beteljesítse a sorsát.<sup>148</sup>

Mennyiben igazolható, hogy itt valóban lelkiismeretfurdalásról van szó? Ha elfogadjuk, hogy „a bűnkultúrákban az egyén azért igyekszik elkerülni a normaszegést, hogy elkerülje az önkritikát”<sup>149</sup>, vagyis a lelkiismereti vádat, akkor hozzá kell tennünk, hogy az önkritikát nem csupán a normák betartásával lehet elkerülni, hanem a lelkiismereti vád elnyomásával is, melynek egyik gyakori módja a kivetítés. Akhilleusz világosan mutatja az effajta kivetítés jeleit.<sup>150</sup> Innen tekintve vagy azt kell mondanunk, hogy bűnkultúra a homéroszi a javából – hiszen mélységesen ismeri az efféle kivetítést, és feledhetetlenül ábrázolja is egy nem kis kaliberű példáját –, vagy azt, hogy akár szégyent érez Akhilleusz, akár büntudatot, (tudattalanul) mindenképp a lelkiismeretfurdalás motiválja. A válasz attól függ, találunk-e további olyan kritériumokat, amelyek alapján egyértelműen eldönthető, Akhilleusz lelkiismeretfurdalása mögött szégyenérzet áll-e, vagy inkább büntudat. Az alábbiakban ezt Cairns kritériumai alapján tovább vizsgáljuk. Az azonban már itt is megállapítható, hogy Akhilleusz történetében igazolva látjuk Cairns felvetését, miszerint a „kívuílról” és „belülről” érkező feddés kritériumai nem elégségesek szégyenkultúra és bűnkultúra megkülönböztetéséhez. De egyúttal az is látható, hogy létezik a lelkiismeret jelensége a heroikus kultúrában, s nem-

<sup>147</sup> Talán erre utalnak Antilokhosz szavai: „melynek sose kellett volna megessni” (XVIII. 19). – Persze Patroklosz maga is felelős a saját haláláért, amennyiben nem hallgat Akhilleusz figyelmeztetésére, hogy ne merészkedjen a falakon túl. A mély lelkiismeretfurdalásra jellemző azonban, hogy a cselekvő (jelen esetben Akhilleusz) nem veszi figyelembe az efféle „enyhítő körülményeket”, és az eseményekben csak azt látja, ami a maga felelősségét húzza alá.

<sup>148</sup> Azzal kapcsolatban, hogy Akhilleusz nem a közösségért száll újra csatába, hanem kizárólag saját fájdalma miatt, s hogy – a Priamossal való különös közösségbe kerülésig – mindvégig megőrzi a közösségtől való különállását, ld. Karsai György érzékeny elemzését: *Homérosz – Íliasz*, 41–56. o.

<sup>149</sup> Ld. a fenti idézetet Gouldnertől.

<sup>150</sup> Zanker is megtalálja ebben a történetben a lelkiismeretfurdalást (*guilt*), érveket azonban nem hoz fel mellette, csupán annyit állít, hogy amit Akhilleusz érez, az „túlmutat a szégyenen” (vö. Zanker: *The Heart*, 18–19. o.). Ez nem kielégítő érv, amennyiben – miként Zanker is – elismerjük, hogy a büntudat és a szégyenérzet világosan nem elkülöníthetőek egymástól.

csak hogy létezik, de Akhilleusz történetének alakulásában mély hatóerőként funkcionál, miközben Homérosz igen érzékeny ábrázolást nyújt róla.<sup>151</sup>

Nyitott kérdés maradt tehát, vajon szégyent érez-e Akhilleusz, vagy büntudatot Patroklosz halálával kapcsolatban. Ehhez meg kell vizsgálnunk a Cairns által kritizált további kritériumokat, amelyeknek alapján a kutatók megpróbálták elkülöníteni egymástól ezt a két morálpeszichológiai érzelmet.

Nem csak Cairns, hanem mások is rámutattak, hogy a szégyenérzet és a büntudat közötti legjellegzetesebb különbség nem a feddés ágensében található, hanem a cselekvőnek a helytelen tett elkövetése után fellépő érzelmeiben, illetve törekvéseiben.<sup>152</sup> A szégyent érző személy rossz érzelmei az *én egészére* irányulnak, míg a büntudatot érzőé az elkövetett *tettre*. A szégyent érző személy mintegy az *én* megszűnését kívánja, amint azt az olyan magyar kifejezések is mutatják, mint hogy „szégyenében elsüllyed”, „szégyenében elbujdokol” vagy „megsemmisül a szégyentől”. A szégyent érző személy ennek megfelelően a szégyenletes tettet helyrehozandó az *én* megjobbítására törekszik. A büntudatot érző személy ezzel szemben az elkövetett helytelen tettet szeretné megszüntetni, ezért leghőbb vágya közvetlenül a tett helyrehozása.

Hogy áll a helyzet Akhilleusszal? Vajon azzal, hogy Patroklosz halála után szinte azonnal csatába indul, a tett – pontosabban ez esetben a tett elmulasztása, vagyis a harctól való visszavonulás – helyrehozására, vagy énje megjobbítására törekszik? Úgy tűnik, mintha a kérdés ebben a formában megválaszolhatatlan volna. Hiszen amennyiben valaki egy helytelen tett helyrehozására törekszik, közvetve egyúttal énje megjobbítására is törekszik, ti. azon *én* megjobbítására, amelyik az adott tettet elkövette. Ha azonban fenti elemzésem helyes, akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleusz a tett helyrehozására világosan oly módon törekszik, hogy az nem involválja énje megjobbítását. Az alábbiakban arra fogok rámutatni, hogy Akhilleusz haragja a közös gyökere mind a társakkal szemben tanúsított helytelen viselkedésének, mind a Patroklosz halálát okozónak. Azt lehetne mondani, hogy Akhilleusz énje e köré a harag köré szerveződik, sőt, Akhilleusz maga ez a harag.<sup>153</sup> (Mégpedig oly módon szerveződik köré, hogy nem hagy helyet egy olyan

---

<sup>151</sup> A dramaturgia szempontjából Akhilleusz lelkiismeretfurdalása középponti fontosságú elem: tekintve, hogy Akhilleusz azután sem hajlandó harcba szállni, hogy Zeusz teljesítette kívánságát, s a görögök visszaszorultak a hajókhoz, és tekintettel arra, hogy az engesztelő követség sem tudja erre rávenni, milyen más módon volna kieszközölhető, hogy mégiscsak harcoljon? Patroklosz halála és Akhilleusz lelkiismeretfurdalása innen tekintve integráns része Zeusz zseniális „tervének”, melynek be kell teljesülnie (vö. *Íliasz* I. 5), amint a homéroszi dramaturgiának is.

<sup>152</sup> Ld. Cairns: *Aidōs*, 21–22. o. (további utalásokkal); Williams: *Shame*, 89–90. o. Cairns ezt a kritériumot tartja a legígéretebbnek. Kritikai észrevételeimet lásd alább.

<sup>153</sup> Erre vonatkozóan ld. Karsai: *Homérosz – Íliasz*, 42. o.

morálszociológiai erőnek, mely ezt kompenzálhatná: az *eleosznak*.) Amikor azonban a Patroklosz halála feletti fájdalom következtében mintegy magához tér ebből az elvakultságból, nem az történik, hogy megszabadul a haragtól vagy legalábbis megpróbál megszabadulni tőle, hanem az, hogy a harag Agamemnónról áttevődik Hektorra. Vagyis haragjának csupán a tárgya, és sem az intenzitása, sem a jellege nem változik meg.<sup>154</sup> Ennélfogva Akhilleusz egy fikarcnyival sem válik jobbá, még akkor sem, ha mostmár eleget tesz a szegyenkultúra vele szemben támasztott elvárásának, és csatába száll, s még akkor sem, ha társakat emleget, akiket mostmár kész megvédeni.<sup>155</sup> Ha ez így van, amennyiben a szegyenérzet és a büntudat fent jelzett megkülönböztetését elfogadjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleuszt nem a szegyenérzet, hanem a büntudat sarkallja, amikor csatába száll Hektór ellen.

Csakhogy ismeretes, hogy a görögség nem tesz ilyen éles különbséget „személy” és „tett” között: az ember az archaikus felfogásban ugyanis az, *amit tesz*. Mint Hermann Fränkel tömören fogalmaz: a személyiségnek nincsenek „rejtett dimenziói”.<sup>156</sup> Ezért a görögök – legalábbis kultúrájuk korai szakaszaiban – nem veszik figyelembe a szándékot valamely tett erkölcsi megítélésében. Ez éppenséggel arra utalna, hogy bűnkultúráról van szó, amennyiben csupán mintegy a tette „fókuszálnak”. De épp ellenkező a helyzet. Az, hogy a személyiség egészének tulajdonítanak olyasmit is, amit nem szándékosan követett el,<sup>157</sup> arra utal, hogy valójában nem a tettet mérlegelik, a maga izoláltságában, különleges körülményei, stb. között, hanem a személyiség egészét értékelik, *akihez* valamely tett mintegy „hozzátartozik”, már akár elismeri ezt önmaga vagy mások előtt, akár nem.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> Minthogy a harag Akhilleuszban megmarad, s csupán a tárgya változik meg, ezért én ezen a ponton – néhány értelmezővel ellentétben – nem látok mélyrehatóbb személyiségváltozást. Efféle csak a XXIV. énekben történik Akhilleusszal.

<sup>155</sup> „Így én is, ha hasonló végzet a részem a földön, / meghalok és nyugszom: de előbb nyerek itt ragyogó hírt, / s néhány dardán nőt, mélykeblű trójai asszonyt, / míg gyöngéd orcájáról mindkét keze törli / könnyeit, én akarok készletni sűrű zokogásra: / tudják meg, mily rég nem jártam az ütközetekben. / Vissza ne tarts, ha szeretsz is, a szívem nem veheted rá.” (*Íliasz* XVIII. 120–126.)

<sup>156</sup> H. Fränkel: *Early Greek Poetry and Philosophy* (Blackwell: Oxford 1975), 79. o. (Eredetileg: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München 1962.)

<sup>157</sup> Ld. Agamemnón esetét az *Íliasz*ban (IX. 115 skk.) vagy Oidipuszét Szophoklész *Oidipusz királyában*.

<sup>158</sup> Cairns fenti kritériumokra vonatkozó kritikai megjegyzései hasonlóképp nagyjából arra vonatkoznak, hogy nem tehető ilyen éles különbség a *simpli-citer* én és az én mint cselekvő között (*Aidōs*, 22–25. o.). Ezt a szegyenérzet és a büntudat (modern) fenomenológiájára illetve pszichológiájára alapozza, és elkerüli a figyelmét, hogy ez még inkább így van az említett görög morálszociológiai felfogás kontextusából tekintve.



Ezért és ennyiben beszélhetnénk arról, hogy a görög kultúra szégyenkultúra.<sup>159</sup> Annál érdekesebb a konklúzió, hogy ez a kultúra ismeri a lelkiismeretfurdalást: ez a tény tehát világosan arra utal, hogy a lelkiismeretfurdalás nem kizárólag a bűntudathoz köthető. Ugyanakkor az a paradox helyzet áll elő, hogy amennyiben egyáltalán beszélhetünk szégyenkultúráról, ugyanakkor épp annyira nem is tehetünk különbséget szégyenérzet és bűntudat között ebben a kultúrában.

Ha nem is szégyenérzet és bűntudat megkülönböztetéséhez, de legalább a lelkiismeret mibenlétének közelebbi megragadásához az iméntiek fényében – Cairns véleményével szemben – ígéretesebbnek tartok egy olyan kritériumot, amelyet a pszichoanalitikus kutatások hoztak felszínre. Eszerint a szégyent az ego és az ego-ideál közötti feszültség generálja, ennek megfelelően kudarc-élménnyel jár (ti. azzal az érzettel, hogy nem tudtunk, vagy tudunk megfelelni valamilyen ideálnak), a bűntudatot ezzel szemben az én és a szuperego közötti feszültség, és valamiféle transzgressziót (valamilyen tiltás áthágását) involvál.<sup>160</sup> Cairns joggal veti fel, hogy ezek a kritériumok sem adnak elégséges alapot rá, hogy szégyenérzetet és bűntudatot világosan megkülönböztessünk egymástól. Ugyanis valamely határ vagy tiltás áthágása ugyanakkor egyúttal betartásának kudarca is; másfelől az ideálok elérésének imperatívusza tiltás formájában is megjelenhet. Ha azonban ily módon a transzgressziót csupán az ideálok elérésére való törekvés egy másik oldalának tekintjük, és fordítva, azért ez a megközelítés rávilágíthat a lelkiismeret egy olyan jellegzetességére, melyet fent már érintettünk, ti. annak a skizmának a közelebbi természetére, melyet az én a lelkiismerettel szembesülve átél. Itt újra kapcsolódhatunk a „külső” és „belső” problémaköréhez, és elemzésünket tovább finomíthatjuk.

A fentiekben az Akhilleuszban fellépő önvádat hipotetikusán „belülről” érzézőként fogadtuk el. Ezt azonban annak fényében mindjárt revideálnunk is kell, hogy Akhilleusz lelkiismeretfurdalását (bűntudatát) tudattalanként jellemeztük. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a lelkiismeretfurdalás egyfajta tudati skizmát jelez, ti. aközött az Akhilleusz között, aki reflektál elkövetett tettének helytelenségére, és aközött az Akhilleusz között, aki ezt nem akarja tudomásul venni, ehelyett bosszúvá transzformálja, és indulatáttétel útján kivetíti Hektorra. Akhilleusz ennek következtében mintegy megengedheti magának, hogy ne önmagát vádolja Patroklosz haláláért, hanem Hektórt. Problémakörünk komplexebb megértése szempontjából fontos felismernünk, hogy akár bekövetkezik efféle indulatáttétel, akár nem, a lelkiismeretfurdalás,

---

<sup>159</sup> Noha természetesen érték, a modern gondolkodás számára nem etikai mérlegelés tárgya, például, hogy valakinek milyen a külső megjelenése. A görögök számára azonban „erény” (*areté*: „kiválóság”) a szépség is, amint „alávalóság” a rütség.

<sup>160</sup> Vö. Cairns: *Aidōs*, 18 o. skk., irodalommal.

mint a feddés ágense, bizonyos értelemben *mindig* „külső” azokhoz a törekvésekhez képest, amelyekkel a cselekvő én aktuálisan azonosult, azonosul vagy azonosulni hajlik. A lelkiismeret egyfajta skizmát jelez a lélekben, aközött az „én” között, aki aktuálisan vagyok, és aközött az „én” között, aki – ezért vagy azért: tartsak akár a szegyéntől, akár a büntudattól – lenni szeretnék (szerettem volna) vagy a kinek lennem kellene (lennem kellett volna). A lelkiismeret az a „másik”, aki bennem önmagamot vádolja, mert nem feleltem (vagy felelek) meg egy olyan elvárásnak vagy elvárásoknak, amelyeknek meg kellett volna (meg kellene), vagy meg szerettem volna (meg szeretnék) felelni. Ennek a „külsőnek” a szempontjából mellékes, hogy azok az elvárások, amelyekkel kapcsolatban önmagamot vádolom, valójában a saját, „belső” elvárásaim, kívülről megfogalmazottak, vagy interiorizált külsők.

Ezt Akhilleusz története világosan igazolja, ha megvizsgáljuk, miféle ideálok is akar megfelelni, amelyeknek nem sikerül megfelelnie, s ezek mennyiben tekinthetők „külsőnek”, mennyiben „belsőnek”.

Ennek megválaszolásához a mondottak fényében azt kell kiderítenünk, kicsoda Akhilleusz „aktuálisan”, és ki az, aki Akhilleusz lenni szeretne? Két fontos tényező körvonalazódik, melyek Akhilleuszt cselekvésre – vagy nem cselekvésre – késztetik: egyfelől a heroikus társadalom kategorikus imperatívusza, a hírnév megszerzése; másfelől talán némiképp leegyszerűsítően fogalmazva, a szerelem vagy szeretet Patroklosz iránt. Ha az első tényezőt vizsgáljuk, a skizma teljesen világos: Akhilleusz, miután haragja következtében visszavonul a harctól, „aktuálisan” az, aki nem harcol, következésképp hírnevet sem szerezhet – miközben Akhilleusz a hírnévre szeretne törekedni. A szegyen-kultúra teoretikusai számára azonban jelzés értékűnek kellene lennie, hogy ez a skizma oly kevésbé válik drámaivá – vagyis, hogy a hírnév imperatívusza (a legfőbb társadalmi elvárás) korántsem úgy látszik itt működni, mint amely az egyén önbecsülésének egyetlen forrása. Ahol Akhilleusz önmaga előtt (is) kudarcot vall, azaz ahol a skizma megléte drámaivá, sőt, tragikussá válik, annak látszólag semmi köze ehhez a normához. Az iméntiekben a benne fellépő lelkiismeretfurdalás okaira vonatkozóan mondottak alapján úgy gondolom, a legfájdalmasabb skizma a szerelem vagy szeretet terén érinti. Tragédiáját valójában az okozza, hogy hiányzik belőle az együttérzés vagy a szánalom (*eleosz*), mégpedig – és ez a legfájdalmasabb tény – éppen az iránt, akit a legjobban szeretett. Pontosabban, akit egyáltalán szeretett, vagy még pontosabban, szeretni szeretett *volna*, de nem tudott: Akhilleusz Agamemnónnal szembeni haragja „füstjétől” elvakultan aktuálisan az, akit csupán a bosszú éltet, az a vágy, hogy pusztuljon minden görög, ha őt ennyire vérig tudták sérteni. Aki azonban lenni szeretne, az az, aki az egyedül szeretett társsal, Patroklosszal *együtt* beveszi Trója várát.<sup>161</sup> Ez azonban lehetetlen

---

<sup>161</sup> „Bárcsak – Zeusz atya, Pallasz Athénaié meg Apollón! – / egy trósz sem

kívánság. Hogy Akhilleusz nem veheti be Patroklosszal együtt Tróját, annak oka közvetve „a kebelében eláradó füst”, azaz Agamemnónnal szembeni elvakult bosszúvágya, aminek következtében visszavonul a harctól, aminek következtében Patroklosz megy csatába helyette, és aminek következtében végül a szeretett társ meghal. De közvetlenül is a harag az oka, hogy Patroklosszal együtt nem lehet győztes. A harag táplálta bosszúvágy ugyanis alapvetően az egocentrizmuson alapszik, annak képzetén, hogy a másik fájdalma a magaméval összemérhetetlen, tehát a végső elemzésben az együttérzés *hiányán*. De hogy is lehetne szeretni együttérzés, a másikkal való azonosulni tudás nélkül? Ez az Akhilleuszban meglévő „belső” skizma, egy olyan ideál, melynek a kívülről meghatározott elvárásoktól függetlenül szeretett volna megfelelni.

Amit azonban Nesztór és Phoinix Akhilleusz szemére vetettek – tehát a „kívülről” megfogalmazott elvárások – a végső elemzésben összekapcsolódnak Akhilleusz „belső” skizmájával. Hogyan is hihetné, hogy bármiféle hírnevet szerezhet, míg elvakult bosszúvágyában nem csupán az ellenség, a trószok, hanem a társak halálát is kívánja? A dicsőséghez vagy hírnévhez dicsőítők is kellenek, s ki más dicsőíthetné, mint a bajtársai?<sup>162</sup> (Akitet – saját hírneve megszerzése mellett – egyébiránt megmenthetett volna, ha harcol.) Akhilleusz tragédiáját a haragban manifesztálódó önzése okozza, a másikkal – a társakkal és Patroklosszal – való együttérzés vagy az irántuk való szánalom hiánya, mely magányossá és izolálttá teszi, miközben legbensőbb vágya mégiscsak a Patroklosszal való győzelmi egyesülés. Ez az a skizma, melynek a Patrokloszhoz fűződő szereteten keresztüli átélése lelkiismeretfurdalásként értelmezhető, és amely Akhilleusz esetében talán az egyetlen módja, hogy végül eljuttassa valamiféle erkölcsi reflexióhoz. Hiszen a történet kezdetétől fogva semmibe veszi e kultúra legfőbb követelményét, a hírnév megszerzését, így annak felismeréséhez, hogy ezt helytelenül teszi, csupán egy olyan érzelmi kötelék játékba hozásával lehet eljuttatni, amelyet mindvégig mélyen átél: a Patrokloszhoz fűződő szereteten keresztül. A hírnév megszerzésének látszólag önző imperatívusza mögött tehát látenszen

---

futhatna halála elől, valahány van, / és egy argoszi sem: csak mink ketten menekülnénk: / szent fátylát egyedül hogy bontsuk a trójai várnak.” (*Íliasz* XVI. 97. skk.) Ebből kiderül, hogy Akhilleusz számára a hírnévnél bizonyos tekintetben fontosabb a szerelem – hiszen ki dicsőíthetné az élők közt, ha mindenki elpusztulna? Úgy látszik, Patroklosz elismerő tekintete elég volna számára. Ha azonban emellett azt is figyelembe vesszük, hogy Akhilleusz számára Patroklosz önmaga egyfajta hasonmása (vö. *Íliasz* XVIII. 81-82), akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleusz valójában maga-magával óhajtja elérni a dicsőséget, ez a vágya azonban önmaga előtt is rejtve marad. Felvethető tehát, vajon Patroklosz iránti szerelme mélyén nem ugyanúgy az önzés található-e, mint általában a többi társához való viszonya mélyén is.

<sup>162</sup> Ld. Ritoók Zsigmond hasonló értelmezését: Ritoók – Sarkady – Szilágyi: *A görög kultúra aranykora*, 33. o.

körvonalazódik egy olyan norma vagy ideál, melyről kiderül, hogy a történet kezdetétől Akhilleusz számára is interiorizált volt: szeretett valakit, és bajtársi érzelmek fűzték hozzá. Ezt a szeretetet azonban minden más emberi kötelektől elkülönítve kezelte, ezért mindenki mással konfliktusba került. A tragédia azonban arra világít rá, hogy amilyen mértékben függetlenítette ezt a dédelgetett érzelmet az „általános” bajtársiasságtól, a mindenki máshoz fűződő emberi együttérzéstől, olyan mértékben sodorta veszélybe a szeretett társat, s vele együtt a maga szeretetét iránta.

Mit világít meg mindez? Először is ismételten azt, hogy nem tehetünk határozott különbséget „külső” és „belső” elvárások között, hiszen ezek mélyen összefüggenek. Nem elképzelhető egy olyan emberi ideál – különösen a görögöknél, ezeknél az oly mélyen szociális lényeknél nem –, mely teljességgel független volna annak a közösségnek az értékeitől, melyben valaki nevelkedett. Másodszor azt, hogy a lelkiismeretfurdalás a homéroszi kultúrában egy olyan fajta skizma valamely cselekvő (vagy akár cselekvést elmulasztó) személy lelkében vagy tudatában, mely – akár ideálokhoz, akár transzgresszióhoz kapcsolódik – arra utal, hogy a cselekvő, *legjobb szándékai illetve törekvései ellenére*, valamiképp nem diszponál teljes egészében önmaga felett. Innen tekintve az is világos, hogy az archaikus morálpсихológia valójában nagyon is ismeri a „személyiség rejtett dimenzióit”: a lelkiismeret(furdalás) ennek a rejtett dimenzióknak a létéről tanúskodik. Elemzésem pedig, remélem, arról, hogy a homéroszi görögség tudatában van ennek a rejtett dimenzióknak, és akár szégyenkultúráként, akár bűnkultúráként kell jellemeznünk lenyűgöző kultúrájukat, nagyon is jól ismeri a lelkiismeret jelenségét.

## AIÓDÓSZ ÉS DIKÉ

### A lelkiismeret születése

---

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

Nehéz a 'lelkiismeret' fogalmát definiálni, ahány etikai, filozófiai és pszichológiai iskola létezik, annyi meghatározás. Kétségtelen mindenestre, hogy a lelkiismeretnek van intellektuális és van érzelmi oldala, elsősorban cselekedetekre vonatkozik, történelmi koronként és kultúránként változik, és elválaszthatatlan a társadalom valamint az individuum morális értékrendjétől és morális érzékenységétől.

A 'lelkiismeret' szerepének vizsgálata így a görög kultúrával kapcsolatban is alapvető kérdéseket vet fel: 1) Mi a szerepe a lelkiismeretnek a tradicionális „szégyen kultúrákban” és „bűn kultúrákban” (Dodds, 1951), és tartható-e még ez a felosztás egyáltalán 2) Mi volt a szerepe az archaikus görög vallásnak és a tisztító rituáléknak az individuális lelkiismeret kialakulásában 3) Mennyiben határozta meg a polisz törvényeinek tisztelete és követése az un. Állampolgári lelkiismeretet, illetve mennyiben befolyásolta azt a polisz-fegyelem lazulása, és az állami vallás és a tömegek moralitásának hanyatlása (radikális demokrácia, peloponnészoszi háború) 4) Végül mennyiben szabályozták az un 'íratlan törvények' a lelkiismeretet ott, ahol írott törvények nem léteztek (pl Szophoklész Antigoné-jában), illetve az athéni esküdtszék peres eljárásaiban (Antiphón törvényszéki beszédeiben és az arisztotelészi Rétoriká-ban).

### A HOMÉROSZI EGYENSÚLY

A homéroszi istenek megbüntették az embert, ha nem engedelmeskedett nekik, vagy bármilyen tekintetben megsértette őket, de erkölcstelen tettek miatt nem mindig büntettek. Épp ezért az istenektől való félelem (bár-mennyire is uralkodott az emberen) önmagában még nem volt képes a homéroszi hősöket erkölcsössé tenni, ezért volt szükség egy másfajta, vallástól független mértékre, vonatkoztatási rendszerre is. A görögök között ez sokáig egy sajátos érzelemben fejeződött ki, amelyet évszázadokon keresztül *aidóosz*-nak neveztek, s amelynek már a fordítása is sokféle értelmezésre adott lehetőséget. Sokszor „szégyen”-nek fordítják, ezért is szokták Dodds óta (1951) a görög kultúrát „szégyen-kultúra”-nak is nevezni, bár a „szégyen” messze nem adja vissza a szó komplex jelentését. Gyakori értelmezései még a „szemérem” (ez ment át az újjörögbe), „tisztességerzet”, „becsületérzet” ( a

német filozófiai diskurzusban „sittliches Empfinden” és „Respekt”)<sup>163</sup>; de homéroszi kontextusban talán mégis a „becsületérzés” a legmegfelelőbb. Ezzel párhuzamos egy másik motívum felbukkanása, amely aztán az Odüsszeiában még inkább előtérbe kerül, mint az Íliászban, nem beszélve arról, hogy az Odüsszeiában amúgy is nagyobb számmal fordulnak elő olyan szavak, amelyek erkölcsi fogalmak meghatározására szolgálnak. Ez a motívum a „*nemeszisz*” (szószerint az „elosztás”), az a háborgó érzés, amely a lélekben az igazságtalan elosztás folytán támad, vagyis a lelki méltatlankodás az igazságtalanul jutott osztályrész miatt (a „*nemeszisz*”-t fordítják még „nemes düh”-nek „méltó harag”-nak, sőt „jogos bosszú”-nak is.) *Aidósz*-t érez az ember nemcsak saját maga, de felebarátjának a magatartása miatt is (tehát az embert elfogja a természetes szégyenérzet, röstellkedés, ha igazságtalanságot tapasztal), de *aidósz* az is, amely visszafogja és figyelmezteti a hübrisz-re hajlamos halandót a korlátaira, és emlékezteti arra, hogy halandóak lévén, mindannyian követhetünk és követünk is el hibákat. *Nemeszisz*-t akkor érez az ember, ha igazságérzetét sértették meg, jogosan méltatlankodik, és jogosan kívánja az őt ért igazságtalanság kiegyenlítését. *Aidósz* és *Nemeszisz*, becsületérzés és jogos megtorlás az eposzokban elválaszthatatlanok egymástól, mint az emberi lét kikerülhetetlen sajátosságai és szabályozóelvei.

Noha „*aidósz*” működése Homérosznál egy bizonyos szinten lefedi az *érzést*, amit mi „*lelkiismeretnek*” hívunk (érzelmek terén mindenképp, lásd Akhilleusz vagy akár Hektór esetében is), *tudati* szinten a fogalom még nem áll készen az általunk ismert erkölcsi tartalom hordozására. A homéroszi ember ugyanis nem lép ki az istenek és a társadalmi hierarchia által közvetített világrendből, és nem veszi a bátorságot, hogy pusztán *önmagára* hagyatkozva ítélje meg azt. Hogy Jung későbbi híres terminológiájával éljünk („Das Gewissen in psychologischer Sicht, 1958”)<sup>164</sup>, a homéroszi világban a lelkiismeret (vagy legalábbis a szerepét betöltő *aidósz*) még nem jut el az *etikai* (személyes) lelkiismeret szintjére, hanem megmarad az un. *morális* szinten, azaz még a társadalom által felállított szokásokhoz, normákhoz igazodik.

Az eposzokban *Aidósz* mellett *Diké* (Zeusz és Themisz, a természeti törvény és íratlan szokásjog úrnőjének a leánya), a *földi törvények* védnöke<sup>165</sup> is megjelenik, mégpedig kettős aspektusban: „igazság”, vagyis jogszerűség, legalitás értelemben az *Íliász*-ban, majd pedig „jogszerű, tisztességes viselkedés” jelentésben az *Odüsszeia*-ban. Nem véletlen, hogy az *Íliász*-ban „*diké*” háromszor a bírói eljáráshoz (Hom.Íl.16, 542; 18,508; 23,542), egyszer pedig az igazságos ítélkezéshez nélkülözhetetlen

<sup>163</sup> Ugyanezen diskurzusban: „*diké*”: „Rechtsbewusstsein”, „Rechtsempfinden”, azaz jogi tudatosság, jogérzés.

<sup>164</sup> Studien aus dem C. G. Jung Institut 7, Zürich, 1958.

<sup>165</sup> Az, hogy *Diké* Themisz leánya, jól mutatja, hogy a földi törvények az isteni törvények leszármazottai

egyenlőséghez kapcsolódik (Il.16,388), hiszen Homérosznál Diké az emberek közötti jogszerűség, igazságosság és egyenlőség védelmezője.

#### A MEGBOMLOTT VILÁGREND KORA

„Csak ne születtem volna e most élő ötödik rend  
embereként, meghalni előbb, vagy a messze jövőben  
élni szeretnék, mert melyben mi vagyunk, ez a vaskor.  
Éjjel-nappal nincs pihenésünk, pusztul az ember  
gondban-bajban, az istenek így szabták ki a sorsunk.

.....  
áll az ököljog, s egymás városait kirabolják.  
Nem becsülik meg a jót, az igazt, aki őrzi az esküit,  
inkább azt, aki gőgjében mindig gonoszat tesz,  
tisztelik, és markában a jog mindenkinek, és nem  
ismeri senki a szégyent, árt az igaznak az álnok

.....  
Akkor a széles térségű földről az Olümposz  
orma felé, öltözve fehérbe, elindul, az embert  
elhagyván, fel örökké élő isteneinkhez  
Aidósz és Nemeszisz: méltó harag és a szemérem,  
itt csak a baj meg a kór marad és nincs ellene gyógyír.”<sup>166</sup>

#### HÉSZIODOSZ: *MUNKÁK ÉS NAPOK*, 185-201.

A hésziadoszi „vaskor” kegyetlensége jól mutatja, hogy ahol nincs *diké*, azaz igazságszolgáltatás, jogkövetés és legalitás, ott aidósz is elenyészik, és ahol *aidósz*, a tisztesség és becsületérzet<sup>167</sup> eltávozik az emberek lelkéből, ott *diké*, az igazság és jog is meghal, ugyanis mindkét fogalom kölcsönösen utal arra, hogy *más embereknek is vannak bizonyos jogai*, amelyet aidósz elismer, és diké biztosít jogilag, a törvények útján. *Aidósz*, a tisztesség, szégyen és méltóságérzet az a polgári erény, amely fenntartja a társadalom szövetét, nélküle *Diké* nem tudna működni, nem tudná igazgatni és fenntartani a társadalmat. A hésziadoszi világban mérhetetlen hübrisz és gátlástalan mérészség szükségeltetik ahhoz, hogy valaki áthágja aidósz és diké törvényeit, de mégis vannak, akik gáncs nélkül megteszik azt (Hes.191,213-218, 238). Pedig a jogsértés nem csak a törvények, hanem az áldozat aidószának (itt talán méltóságérzetének, méltóságának) a semmibe vételét is jelenti.

---

<sup>166</sup> Hésziodosz: *Munkák és napok*, 185-201, Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

<sup>167</sup> A „moralitás” szót is nyugodtan használhatjuk itt, aidósz jelentésének komplexitása megengedi ezt.

A hésziadoszi világkép ezért előrevetíti aidósz és diké szövetségének lehetséges megbomlását is.<sup>168</sup>

#### AIDÓSZ SZÍNEVÁLTOZÁSA

Az isteni (természeti) és a földi (emberi) törvények kettőssége már az archaikus korban, *Hérakleitosz*nál is megfigyelhető volt: „Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből” (B114) – írja.<sup>169</sup> A szofista filozófusok számára az V. században azonban éppen ez vált központi problémává: a kétféle törvény viszonyát már messze nem látták harmonikusnak. Lükophrón, Hippiasz és Antiphón például a természeti törvényt helyezik a konvencionális és esetleges emberi jog fölé, Kritiász viszont úgy véli, hogy éppen a földi törvények garantálják a polisz fennmaradását, sőt még az égi törvényeket is a földi törvényhozók találták ki a bűn megelőzésére és féken tartására. A vitának különösen a városállam politikaelméleti csatározásaiban volt óriási jelentősége, hiszen egyik-másik elmélet egy-egy politikai rendszer, politikai frakció bázisát teremtette meg.

Prótagorasz mítosza *aidósz*-ról és *diké*-ről szintén ebbe a körbe tartozik. Nem véletlenül mondja a róla elnevezett platóni dialógusban (Plat. Prot. 320c-322-d), hogy a '*politiké szophia*' a legutolsó és a legnagyobb isteni ajándék az emberek számára (hangsúlyozom: *isteni* ajándék), hiszen a nyomorultan tengődő, egymás ellen hadakozó emberiséget a tűz és a technék, a mesterségek emelik ki a természeti, állati sorból, hogy végül a társadalom és a polisz törvényei, *aidósz* és *diké* (a tisztességérzet és jog) formálják valóban emberré. Még a legrosszabb görög is inkább birtokában van a politikai erényeknek, mondja Prótagorasz, mint azok, akik „civilizálatlanok, és nincsenek törvényeik és nincsenek bíróságaik” (327d); ilyen környezetben még maga Szókratész is visszavágyódna úgymond „gonosz” polgártársai közé, hiszen bármilyen törvény jobb a törvénytelenségnél. A politikai erény és kiválóság valójában a társadalomnak olyan funkciói, amely nélkül a társadalom nem állhatnának fenn: de mivel mindannyian látjuk, hogy társadalmi-politikai közösségek léteznek, ezért nyilvánvaló, hogy tagjai rendelkeznek a politikai aretével, *aidósz*-szal és *diké*-vel (tisztességérzettel és joggal), a közösségalkotó erényekkel, és erre meg is lehet tanítani őket.

De már a szofista kortársak közül sem látta mindenki ilyen harmonikusnak a politikai közösségek működését.

<sup>168</sup> Aidósz távozása mint a morális rend felbomlásának kezdete: vö. Thgn.289-92, 635-6, 647-8; Soph.El.245-50, Eur.Me.439-40.

<sup>169</sup> Görög gondolkodók I. Thalésztól Anaxagoraszig. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1993: 40.



A prótagoraszi elmélet ugyanis nem válaszol arra a kínzó kérdésre, hogy mi van akkor, ha az *egyéni és társadalmi igazságérzet konfliktusba kerül egymással* a tekintetben, hogy mi is valójában a helyes és mi is az igazságos. Mindannyian beletanulunk ugyan saját kultúránk és társadalmunk érték-rendjébe, de felnőtt fejjel már mérlegelni is tudjuk azt, és el tudjuk dönteni, hogy az megfelel-e számunkra, vagy elvetjük azt, és vajon a közösség által meghatározott és előírt minták szerint kívánunk-e élni vagy sem.

S ez még inkább így van akkor, ha már nem hiszünk többé abban, hogy a társadalmi törvények Zeusz ajándékai, hanem pusztán emberi alkotásnak tekintjük őket. Aidósz (a tisztességérzet, becsület, méltóság és szégyenérzet) már nem kíván feltétlenül és mindig az általánosan elfogadott diké (törvény, szokás és jog) szerint élni és dönteni.

Az első olyan irodalmi szöveget, ahol a *tradicionális aidósz* megkérdőjelezésével találkozunk Aiszkhülosznál találjuk egy híres töredékében (132CRadt=225Mette).<sup>170</sup> A szituáció jól ismert az Íliászból: Akhilleusz, aki haragjában visszavonult a harctérről, épp a legszörnyűbb következményekkel kéne szembenéznie: a görög sereg a megkövezésére (!) készül. Akhilleuszt azonban egyáltalán nem érdekli, hogy hiánya a csatából a sereg pusztulását is okozhatja: szemrebbenés nélkül kijelenti, hogy benne nincs aidósz<sup>171</sup>: sem azért nem érez ilyesmit, mert saját magát a többi görög fölé helyezi, sem pedig azért, mert cserbenhagyta a társait. Ő, Akhilleusz *saját maga kívánja megítélni, hogy mi a jó és a rossz*, és egyáltalán nem szégyenkezik amiatt, hogy a saját érdekeit mások fölé helyezi. A hagyományos *aidósz*-nak az aiszkhüloszi Akhilleusz általi elutasítása egyszerűen annyit jelent, hogy nem érdekel, hogy mit gondoltok rólam, én a saját meggyőződéseim szerint fogok cselekedni, és nem érdekelnek az univerzális társadalmi normák sem. Talán itt, Aiszkhülosznál jelentkezik először a *saját cselekedet önálló megítélésének büszke vállalása*, amely egyébként a homéroszi Akhilleusz-tól sem volt idegen, hiszen ő is teljesen tudatában volt a saját értékeinek (Hom.II.9:348-55). Aiszkhülosz azonban az első szerző, aki a tradicionális *aidósz elutasítását* használja arra, hogy a saját elvekhez való hűséget reprezentálja, *vagyis itt lép először a személyes morális lelkiismeret* mégpedig nem aidósz elfogadásával, hanem annak határozott elutasításának igényével. Nyilvánvaló az is, hogy a tradicionális aidósz az aiszkhüloszi Akhilleusz számára itt épphogy *nem* a személyes lelkiismeretet, hanem a társadalmilag belénk-plántált normarendszert, freudi kifejezéssel élve a „felettes-én”-t reprezentálja.

<sup>170</sup> B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1948;<sup>55</sup> angolul: *The Discovery of Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York, 1953;<sup>51</sup> (1964), 1-22.

<sup>171</sup> Ilyen kijelentés soha nem hangozhatna el az Íliászban!

A személyes lelkiismeret leghíresebb megnyilvánulásai azonban mégsem Aiszkhülosznál, hanem Szophoklész drámáiban, különösen az *Aiasz*-ban, a *Philoktétész*-ben illetve az *Antigoné*-ban jelennek meg reprezentatíván. Mind Antigoné, mind Kreón személyes *aidósz-a*, vagyis saját lelkiismerete szerint cselekszik a tragédiában, nem véletlen, hogy a „szó” is kettőjük nagy vitájában bukkan föl (Soph.Ant.510), Kreon ugyanis megkérdezi Antigonét: „nem érzel *aidósz-t* azért, mert nem úgy gondolkozol, mint ezek a férfiak itt?” – mutat a kórusra.

Válaszaikból egyértelműen kiderül, hogy mind Antigoné, mind Kreón másképp értelmezik *aidósz-t*, és éppen ebből fakad a konfliktusuk lényege is. Antigoné ugyanis az isteni törvényre hivatkozva temeti el testvérét (míg Kreón a város, az emberi törvény szerint tiltja meg azt), de Antigoné mégis a saját megítélése szerint, és nem isteni parancsra választja, amit tesz: ő dönt, ő választ isteni és emberi törvények között.

Az új morális tartás régebbi kifejezések átértékelésével is jelentkezik a Kr.e.5. század végének beköszöntével: az egyik ilyen kifejezés az *enthüimion* (vagy „enthümia”, Thuc.5.16.1.) volt, amelyet a vallásos bűnnel (*miaszma*) kapcsolatos bűntudat leírására használtak, így „valakinek terheli, nyomja a lelkét valami” jelentésben Hérodotosznál, Thuküdidésznál, Antiphónnál Szophoklésznel és Euripidésznál, a második a közel hasonló értelemben előforduló *enkardion* szó Démokritosznál (DK 68 B 262).<sup>172</sup>

## AIÓDÓSZ ÉS SZÜNEIDÉSZISZ

A mi lelkiismeret szavunkhoz legközelebb álló kifejezés végül Euripidésznél, az *Oresztész* című drámában jelenik meg először, ez a szó a *szüneidészisz*, *szüneszisz*, *szüneidenai*: vagyis „tudatában vagyok valaminek”, „tudatában vagyok annak, hogy...”<sup>173</sup> Ez a szó szerepel később az Újszövetségben a Páli levelekben, de ma is ez használatos a „lelkiismeret” kifejezésére az újjörög nyelvben. Euripidész az *Oresztész*-nek sokat idézett, híres 395-396. sorában ugyanis a következőket mondja: „Meneláosz: Mi az? Mi pusztít? Mily betegség kínja tép? Oresztész: Az, hogy tudom: mit elkövettem, szörnyűség.”<sup>174</sup> Bár Euripidésznél több helyen is előfordul a „szüneidenai” kifejezés<sup>175</sup>, sehol sem helyeződik a hangsúly annyira a tudatosságra, mint éppen itt: Oresztész

<sup>172</sup> R. E. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles, London, 1951. 55.

<sup>173</sup> A kérdésről érdekes összefoglalás: F. Zucker: *Syneidesis-Consciencia*. Jenaer Akademische Reden, Heft 6, 1928.

<sup>174</sup> *Euripidész összes drámái*. Budapest, 1984. 788. Devecseri Gábor fordítása, kiemelés tőlem.

<sup>175</sup> D. L. Cairns: *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford, 1993. 304.

*tudatában van* bűne, az anyagiulkosság súlyának, és ettől szenved, vagyis *észreveszi a kognitív elemet* a szenvedés érzelmi folyamatában! Nem lehet véletlen az sem, hogy a drámaíró más helyeken az *aidósz*-t használja ugyanezen lelkiállapotnak a körülírására (Eur. Orest. 43, 459-69, 544-545)<sup>176</sup>, vagyis 'szüneideniszisz' és 'aidósz' szinte *egymással fölcserélhető* fogalmakká válnak a Kr-e 5. század végére. Ez eléggé meglepő fordulatnak tűnhet, hiszen aidósz eredetileg éppen a társadalmi törvényekkel való konformitást, a megfelelés igényét jelezte Homérosznál és Hésziodosznál, most azonban épp az *ellenkezőjébe* fordult a jelentése.

Aidósz és Diké ugyanis eddig kéz a kézben jártak, úgy, ahogy azt Prótagorasz mítoszában láttuk: mindketten Zeusz ajándékai, vagyis isteni adományok a lényegében csak közösségben életképes emberek, az emberiség számára. Ha úgy tetszik *legalitás* és *moralitás* elválaszthatatlanok egymástól, hiszen a poliszban felnőtt polgár törvénytisztelete *saját* tisztesség és becsületérzetének a követését, megvalósítását is jelentette. „Az igazságosság az, ha a polgár nem hágia át a törvényeit annak a városállamnak, amelyben él” (DK 87 B 44) - mondja Antiphón egyik híres töredékében.<sup>177</sup>

Antiphón töredékének folytatása azonban felrúgja igazságosság és becsületérzés eddigi szövetségét: „A legnagyobb haszna az embernek azonban az igazságosság *alkalmazásából* származik, ha tanúk előtt cselekedvén betartja a törvényeket, ám egyedül és tanúk nélkül a természet parancsai szerint jár el.”<sup>178</sup> A törvény parancsait ugyanis (emberek) hozták meg, a természet parancsai ellenben szükségszerűek.” (DK 87 B 44). A gondolat itt nem csak a jól ismert phüszisz/nomosz vitához vezet, hanem annak az értelmiségi körökben széleskörűen elterjedt és kínos témának a feszegetéséhez, hogy mi is történik akkor, ha diké (a polgári törvénykezés) nincs jelen, és az ember kizárólag *saját* magára támaszkodva hozhat ítéletet.

A „titokban elkövetett bűn” problémája éppen ezért az 5. század végének egyik legádázabb politikaelméleti/etikai vitájához vezetett: miért kéne bárkinek is tisztességesnek lennie, ha a nomosz nem felügyeli a cselekedeteit, s ezért a tisztességtelenségből semmi kára nem származhatik? Igen nagy teher hárul Szókratészra Platón Államá-ban, mikor azt kell bizonyítania, hogy az igazságosság *önmagában* is méltó követésre, önmagában véve is használ az embernek: „Soha senki sem a maga jószántából igazságos, hanem csak gyávaság, öregség vagy másféle gyengeség miatt szidja az igazságtalan-

<sup>176</sup> Hasonló a „szüneidenai” használata az euripidészi Andromakhé-ban is.

<sup>177</sup> Antiphón töredékei. In: A *szofista filozófia*. Szöveggyűjtemény. Budapest, 1993, 61.

<sup>178</sup> Kiemelés tőlem. Ezzel a kijelentésével Antiphón igazolja azt az általános véleményt, amely az antik görög társadalmat alapvetően „szégyen-kultúra”-ként kívánja definiálni.

ságot, mert érzi, hogy maga képtelen rá.” (Plat. Resp. 366D).<sup>179</sup> Sőt Gügész láthatatlanná tévő gyűrűjének a birtokában aztán végképp senki sem lenne igazságos: „Ha mármost két ilyen gyűrű volna, s az egyiket az igazságos, a másikat pedig az igazságtalan ember húzná föl, minden valószínűség szerint alig akadna egyetlen olyan acélszilárd jellemű ember is, aki megmaradna az igazságosság mellett, s akinek volna annyi lelkiereje, hogy tartózkodjon a másétól” (Plat. Resp. 360A).<sup>180</sup>

A „titokba rejtekező bűn” szinte megoldhatatlannak látszó dilemmájára az egyik legérdekesebb megoldás *Kritiász*-nak, a „zsarnok”-nak az elképzelése:

„Aztán, mikor a törvények tiltották a nyílt erőszakot,  
s titokba rejtezett a bűn,  
úgy vélem, egy bölcs, nagy tudású férfiú  
akkor találta ki azt, hogy vannak istenek  
Az emberek számára – hátha félnek így titokban  
vétket elkövetni, sőt: gonosz beszéddel is, vagy gondolattal ártani.”

*SZISZÜPHOSZ, SZATÍRJÁTÉK TÖREDÉK (DK 88 B 25)*<sup>181</sup>

A töredék szerint az embereket csak az *istenhit* tarthatja vissza attól, hogy titokban se merjenek bűnöket elkövetni, sőt „az Isten szeme mindent lát” koncepció *Kritiász* szerint magyarázatot ad a vallásos hit eredetére is.

A másik megoldás *Prótagorasz* állítólagos tanítványáé, *Démokritoszé*, immár a Kr. e. 4. század elejéről. *Démokritosztól* ugyan nem maradtak ránk etikai indítatású művek és valószínűleg soha nem is kívánt koherens etikai rendszert kidolgozni, etikai jellegű töredékeiből mégis egy *összefüggő lelkismeret-koncepció* látszik kibontakozni. *Démokritosz* fragmentumai kínálják a „legkifinomultabb analizisét *aidósz* működésének az egész antik gondolkodásban.” – írja a kérdés legkiválóbb ismerője, D. L. Cairns.<sup>182</sup> Ezekben a töredékekben találkozhatunk ugyanis először a lelkiismeret fogalmának *kidolgozott* változatával: *Démokritosz* számára a lelkiismeret az *önmagunk elé állított tudatos mércében*, törvényben nyilvánul meg: az embernek akkor is félnie kell önmagától, félnie kell az önmaga által felállított korlátozásokat (*aideszthai heautón*), ha nincs tanúja, és ha senki sem látja a cselekedeteit: „Rosszat, bár magad is vagy, ne mondj és ne tégy, tanuld meg önmagad

<sup>179</sup> Platón: Állam. In: *Platón Összes Művei II.* Budapest, 1984, 100. Szabó Miklós fordítása.

<sup>180</sup> Platón. *Állam.* i.m. 89.

<sup>181</sup> *Kritiász töredékei.* In: *A szofista filozófia.* Szöveggyűjtemény. Budapest, 1993, 85–86, Kerényi Grácia fordítása. Vannak, akik Euripidésznek tulajdonítják a töredéket.

<sup>182</sup> D. L. Cairns: *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature.* Oxford, 1993, 364.

sokkal jobban tisztelni másoknál.<sup>183</sup>” (DK 68 B244).<sup>184</sup> Vagy még tömörebben: „Féljen először is önmagától, aki rosszat követ el.” (DK 68 B 84).<sup>185</sup>

Mindkét töredékben erős hangsúly helyeződik „másokra” és „önmagunkra”, vagyis arra, hogy az embernek elsősorban a *saját* morális értékrendje, és nem mások ítélete és elvárásai szerint kell a cselekedeteit mérlegelnie, tehát az individuumnak önmaga belső törvényhozójaként elsősorban *saját morális ítélőszéke előtt kell számot adnia*.

„Egyáltalán ne szégyenkezzünk (*aideszthai*) jobban más emberek előtt, mint önmagunk előtt (*aideszthai heautón*), és éppúgy ne kövessünk el semmi rosszat, ha senki sem tudhatja meg, mint ha mindenki megtudhatja: hanem önmagunk előtt restelljük legfőképp magunkat, és mint törvény (*nomosz*) álljon a lelkünkben, hogy semmi illetlen és rosszakaratú dolgot ne cselekedjünk.” (DK68 B264)<sup>186</sup>

Igen egyszerű és jól körülhatárolható definíció tehát a démokritoszi: *a lelkiismeret a lélek törvénye*, amelyet önmagunk számára hozunk, és amelyet saját magunkkal kell betartatnunk, hiszen kizárólag a jó lelkiismeret vezethet el a legfőbb démokritoszi életideálhoz, az *euthümiá*-hoz, azaz a derűs lélekhez és derűs életszemlélethez, amely végül a jó élet és a földi boldogság legfőbb záloga.

---

<sup>183</sup> Itt egyébként nem az *aideszthai*, hanem a szégyenhez jelentésben közelebb álló *aiszkhüeszthai* áll.

<sup>184</sup> Démokritosz töredékei. In. *Görög gondolkodók 2*. Budapest, 1992, 93.

<sup>185</sup> u.o.

<sup>186</sup> i.m.87, saját fordításomban.

A cím egy idézet. Shakespeare *A vihar* című színművéből származik. Engedtessék meg egy személyes élmény. Egyetemista koromban magam is játszottam egy „viharos Vihar” feldolgozásban. Színészi tehetségre jellemző volt a szerep, amit kaptam, és az nem volt más, mint Caliban. Az előadás nagy sikert aratott, bár így visszagondolva, több helyen meglehetősen bárgyú és direkt volt. Én például mint Caliban, az akkori (80-as évek) értelmiségi-rabszolgáját megszemélyesítendő, öltönyben és nyakkendőben egy írógép előtt ülve fejhargon üvöltöztem („Szabadság hej-hó, szabadság hej-hó!”); és nem csupán Shakespeare, hanem – ha jól emlékszem – Hamvas Béla szövegeket is. Az öltönyös rabszolga az akkori értelmiségi sorsot lett volna hivatott kifejezni, az üvöltözéssel pedig a saját tehetségtelenségem foglya voltam, mivel nem igazán tudtam akár egy mondatot is úgy elmondani, hogy annak színházi értelemben a kínos röhögésen kívül bármilyen hatása legyen. Ezt követően gyorsan át is nyergeltem a rendezésre, ott legalább hiányos tehetségem senkit sem zavart. Innen tehát az indíttatás, hogy a megadott téma (lelkiismeret) alapján óhatatlanul *A vihar* egyik jelenete jutott az eszembe.

Abból is egy olyan epizód, ahol Alonso, a nápolyi király, akit jó (vagy rossz) sorsa Prospero szídjatára vetett, Ariel ügyeskedésének köszönhetően álomba szenderül. A szíjaten egyútt vannak Prospero volt ellenségei, bitorló öccse Antonio, valamint Alonso király testvére Sebastian. A történetnek egy pontján Ariel tehát álmot bocsát Sebastian és Antonio kivételével mindenkire. A szíjtáció így adott: egy lakatlannak vélt szíjten, egy alvó király, és egy hataloméhes öcsike. És ekkor megszólal Prospero galád testvére, Antonio.

ANTONIO

*„Ó, nemes Sebastian –mi lenne – csítt:  
De színte látom arcodon, mívé  
Kellene lenned. Szól az alkalom,  
Serős fantáziám egy koronát  
Lát hullani a fejedre.”*

Ha valaki nem teljesen hülye, akkor pontosan érti, mire gondol Antonio. Itt az alkalom: egy karddöfés csupán az alvó testvér szíjvébe, és a korona rögtön az öccsére száll, tekintettel arra, hogy fiát mindenki holtnak hiszi.

ANTONIO

*„Ha tudnád, hogy szívedhez nőtt a terv,  
Amelyet csak gúnyolsz! Tépdersed s csak annál  
Csábitóbb, meztelen! Ha így apadsz,  
Majd könnyen megfeneklesz, gyávaságból  
Vagy lustaságból.”*

Majd erre SEBASTIAN (csöppet sem meglepő) válasza:

*„Kérlek, csak tovább.  
Szemed vágása s arcod oly beszédet  
Látszik ígérni, oly szülést valóban,  
Amelyet fáj megszülni.”*

Nocsak! Ez azt jelenti, hogy a terv tetszik, de a kivitelezést valami még visszatartja. És előtte a példa éppen Antonio esete, aki letaszította a trónjáról testvérét, Prosperot. De a példa az mégiscsak példa (értékű).

SEBASTIAN

*„Eszembe jut,  
Hogy ültél bátyád, Prospero helyébe.*

ANTONIO

*Igaz: s nem áll-e jobban a ruhám,  
Mint azelőtt? Bátyám szolgálai, kik  
Társaim voltak, most alattam állnak”*

Világos beszéd. Csak döntés kérdése, és néhány centi a szívbe. De valami még visszatartja Sebastiant. Mi is az?

SEBASTIAN

*„De hát a lelkiismeret?”*

A válasz meglepő vagy legalábbis elgondolkoztató.

ANTONIO

*„Uram, hol az? Ha volna lábfagyás,  
Lerúgatná a csizmámat; de ezt  
Az istenséget szívemben nem érzem.”*

Ahá! A lelkiismeret. De vizsgáljuk meg pontosabban a szituációt! Menjünk vissza kicsit a szofistákhoz. A szofisták a Kr.e. V-IV. század környékén kellemesen elvitatkoztak arról, amit majd csak a XVII-XVIII. század fedez fel újra, hogy ti. honnan erednek a törvények? A kérdés korábban nem kérdés,





amelyben természetesen benne van az „önzés”, az „önösség” is. Ennek önként vállalt korlátok közé szorítása az, amely az erkölcsi világ alapját jelenti. A „Zwangsrecht” (kényszerítő jog) lényegét abban lehet összefoglalni, hogy ha valaki az egyén morális szabadsága ellen tör, annak joga lesz vele szemben jogot állítani, és joga lesz a jogot kikényszeríteni.<sup>189</sup> Ez az első megközelítésben azon áll vagy bukik, hogy milyen erőhatalommal rendelkezik az egyén joga kikényszerítésére (milyen fizikai erő áll rendelkezésére). A kikényszerítés ekkor részben bizonytalan, részben önkény alapján történik, eredménye is fölöttébb kétséges. A kényszer és az önkény pedig újra fizikai kényszert szül. Ugyanis mindkét oldalon a „Selbstheit” és a korlátlan szabadság vágya áll mindentől függetlenül, és (még) korlátozás mentesen, azaz mint „Zwangsrecht”, de ez elégtelen állapot, mert szükség van olyan erőre, amely anélkül képes kikényszeríteni a jogot, hogy azzal újabb erőszakot szülne, ez lesz harmadik mozzanatként a „Staatsrecht” (államjog)<sup>190</sup>. Lényege pedig abban áll: ha jogomat megsérti valaki, akkor saját jogomat nem én fogom kikényszeríteni, hanem azt ráhagyományozom a szuverenitás hordozójára, hogy tegye meg.

Kritiasz tehát így folytatja: ha valaki ekkor bűnözött, akkor mármost büntetés alá esett. Tehát a törvények megtiltották, hogy az emberek nyíltan erőszakoskodjanak – de igazi réalpolitikusként (nem hiába volt mellékállásban türannosz!) hozzáteszi: ezért csak titokban tehettek. Vagyis betartom a törvényeket, de nem azért, mert jófiú vagyok, hanem mert félek a következményeitől. És a lelkiismeret?

Mielőtt erre kitérnék, engedtessek meg egy mese tanulságát elemeznem. A mese Platóntól származik, és a lüd király gyűrűjéről szól. A mese elmondja, hogy Lüdia királya egykor pásztor volt az ország akkori uralkodójánál. Egy-szer egy nagy felhőszakadás után egy szakadékbán talált egy barlangot, abban egy óriás páncélos tetemet, akinek a kezéről legott lehúzott egy gyűrűt és magához vette. A gyűrűvel visszatért a pásztorokhoz és a tűznél ülve egyszer csak véletlenül befelé fordította a gyűrűt, mire láthatatlanná változott. Mikor erre rájött, mit tett ez a derék pásztor? Elment a király elé, annak feleségét elcsábította, a király életére tört, megölte, és ő lett a király. Nos, ezzel kapcsolatban hangzik el a kérdés: „Ha mármost két ilyen gyűrű volna, s az egyiket az igazságos, a másikat az igazságtalan ember húzná fel, minden valószínűség szerint alig akadna egyetlenegy olyan acélszilárd jellemű ember is, aki megmaradna az igazságosság mellett.”<sup>191</sup> Mit mond nekünk ez a mese? Ugyanazt, mint Kritiasz története. A bűntől leginkább az tart vissza, ha

<sup>189</sup> Vö. Ezzel kapcsolatban Kuno Fischer elemzése. In: Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Winter 1902. Id.kiad. 297. o.

<sup>190</sup> Schellingnek egy 1796-os írásáról van szó, címe is árulkodó: *Neue Deduktion des Naturrechts*

<sup>191</sup> Platón: *Állam* I. 360.b.

bízunk abban, hogy tettünk homályban, titokban marad. Mindenki követ el kisebb-nagyobb vétkeket, stikliket, az ember például azért száguldozik a kocsijával, mert bízik abban, hogy tette homályban marad, az illetékes közeg mással van elfoglalva stb. és akkor fékez nagyokat, ha mindenféle feldrótozott rendőrnek látszó tárgyat vél felfedezni az út mellett. Vagy nyilván nem akkor megyünk át a zebrán a pirosban, ha a másik oldalon ugyancsak rendőrnek látszó alak ácsorog, hanem akkor, amikor bízunk abban, hogy nem látja senki.

Kritiasz egyébként még tovább megy. Mivel világosan látja, hogy a törvények csak azokat a bűnöket büntetik meg, amelyek napfényre kerülnek, ezért azt állítja, hogy ekkor jött egy ravasz és okos koponya, aki „kitalálta” az istenektől való félelmet, és azt mondta: van egy lény, aki mindent lát és hall, amit az emberek tesznek és mondanak, sőt azt is látja, hogy mit gondolnak.

De maradjunk az emberi törvényeknél. Mindkét szerző szerint tehát a törvényeket azért tartjuk be, mert félünk attól, ha napvilágra kerül, akkor megbüntetnek. Ha nem kell ettől félnünk, akkor a bűntől sem tart vissza semmi. De hát Shakespeare története is ezt mondja! Egy: alszanak. Kettő: lakatlan szigeten vannak. Három: nincs szemtanú, ergo nincs felelősségre vonás. Tegyük már meg – sürges Antonio. És Sebastian nem is kell soká kérlelni.

#### ANTONIO

*„Itt fekszik bátyád, földön – s mint a föld.  
Ha lenne, ami látszik lenni, holt –  
Kit engedelmes töröm három ujjnyi  
Darabja végleg lefektethet; és  
Te is szemet hunyathatsz végleg e vén  
Szatyorral, Okos Jancsival (ez Gonzaló – Gy.Z.), nehogy  
Utunkba álljon: mert a többi kap  
Rajtunk, mint macska a tejen; maguk  
Számolják majd a percekét, ha mi  
Azt mondjuk, üt az óra.”*

#### SEBASTIAN

*„Nos, barátom,  
Te lész a mintám: mint te Milánót,  
Megszerzem Nápolyt: húzd ki kardod: egy  
Csapás megvált adódtól s engemet  
Hálás királyoddá tesz.”*

A kocka el van vetve, a herceg döntött, hogy testvérét és jó emberét megöli.

Nagyon fontos azonban Shakespeare és a kritiaszi világ közti különbség. Kritiasz szerint kell egy emberfeletti lény, aki a titokban szótt vétket is megbünteti. Az egyházi igazságszolgáltatás évszázadokig ugyanebben a hitben élt,

azzal felruházva magát, hogy egy vasárnapi elrebegett bűnbánat után feloldozást adhat, főként ha nagyot koppan a perselybe dobott pénz. Ha a léleknek nem is, a papoknak mindenképp hozott valamit. Gondoljunk csak arra, hogy mit is ír erről a XIX. század közepén, félig a halálos ágyán, a mélyen hívó Kierkegaard. Vagyis – visszatérve Platónhoz és Kritiaszhoz – külső tényező szükséges a törvények mellé.

Ezzel szemben Shakespeare bűnözője még egy pillanatra hátrahőköl, és még azután is győzködni kell. Mi ez, ami még néhány percre visszatartja? A lelkiismeret. Amit ugye Antonio nem ismer.

Nos, éppen ez az, ami Shakespeare hőseit oly érdekessé teszi. Az antik tragédiákban a sors dönt. Antigonének nincs más választása, ahogy Oidipusznak sem. A bűnök végsőöpörnek minden nemzedéken. Antigoné nem tehet mást, mint eltemeti testvérét. Oidipusz nem tehet mást, minthogy megöli apját és feleségül veszi az anyját, majd keresve a bűnöst, önmagát marcangolja szét. Ez mind-mind a sors rendeltetése. „A szabadság legnagyobb gondolata – írja a tragédiáról Schelling – és legnagyobb győzelme az, amikor az ember valamilyen kikerülhetetlen bűnért is magára veszi a büntetést, hogy ily módon önnön szabadságának elvesztésében éppen ezt a szabadságot bizonyítsa, és pusztulása a szabad akarat végső kinyilvánítása legyen.”<sup>192</sup> Ezt tartja ő a tragédia fenséges voltának, a szabadság megdicsőülésének és a szükségszerűséggel való „legteljesebb azonosulásnak”.<sup>193</sup> De Shakespeare-nél már nem egyszerűen (egyszerűen?) a sors működik. Hanem a *jellem*. A jellem dönt, az lép a sors helyébe. Bár magában a jellemelekben – főként Shakespeare-nél – mégiscsak van valami végzeteszerű. És persze az égiek itt is jelen vannak, boszorkányok (Macbeth), szellemek (Hamlet) képében, de azok csak *jelet* adnak – miként az istenség Delphoi-ban – de nem vezetik a történetek menetét. Macbeth dönthetne úgy, hogy nem hisz a boszorkányoknak, és akkor nem menne tovább a végzetes úton. Dönthetne, ahogy Banquo is döntött, és nem hitt a szavaknak. De döntésével *démonivá* válik.

A démoni nem evilágból való, bár itt él közöttünk, és teljesen hétköznapi arca van. A démoni maga az erő, a delejes sugárzás, amelytől, ha a bűvkörébe kerülsz, nem tudsz szabadulni. A démoni a mágikus, a démoninak karizmatikus ereje van, az is csodálja, aki közben gyűlöli. A démoni Macbeth, Richárd vagy éppen Don Juan. Nekik semmi közük a jó vagy rossz kategóriáihoz, semmi közük a lelkiismerethez. Sőt! Nem is értik, mi az a lelkiismeret. Azonban nehogy összekeverjük: a lelkiismeret hiánya nem azonos a démonival. A kisstílu gazember is lehet lelkiismeretlen, és legkevésbé sem démoni. Ez a nyomorult Antonio vagy Sebastian sok minden, csak nem démoni. Leginkább szánalomra méltó. Mindkettő igazi ressentiment. A démoni pedig

<sup>192</sup> F. J. Schelling: *A művészet filozófiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó 1991. 386. o.

<sup>193</sup> Uo. 388. o.

éppen nem ressentiment, sőt éppen azt bosszantja leginkább. A ressentiment csodálja azt, ami nem lehet, csodálva irigyl, de azzá válni nem mer. Mert a ressentiment is démoni akar lenni, csak nincs hozzá ereje, bátorsága, karizmája. A démoni végigszáguld a világon, feltűnik itt és ott, majd mint egy szélvihar tovasuhan, de addig mindent felfogat, mindent összekuszál, a kötelekeket széttépi, ami addig egyszerű volt, összezavarja, ami bonyolult, azt megoldhatatlanná teszi. A szabályt és a rendet nem tűri (nem is érti), ahogy a lelkiismeret szavát sem hallja. Don Juan megerőszakol egy lányt, sok lányt, megöl egy apát, de egy pillanatig sem gyötri a lelkiismeret. Richárd megöl egy férjet, és a koporsója mellett elcsábítja annak feleségét. Lelkiismeret – ugyan! Hol az? Claudius más. Benne valahol él talán a lelkiismeret vagy csak túl gyáva. Ő nem is démoni, ő annál sokkal kisszerűbb, hisz nem vállalja a vétkét; a gyilkosságot is akkor követi el, amikor biztos abban, hogy nem látja senki. Álmában, méreggel öli meg a királyt. Az egérfogó jelenetnek semmi hatása sem lenne egy Macbeth, vagy egy Richárd esetében. Ők kacagnának rajta a legjobban. A lelkiismeret hiányát mi sem mutatja jobban, mint az, hogy amikor közeledik hozzájuk a végzet, akár Richárd, akár Don Juan nem kér a megbocsátásból. „Távozz tőlem, vén őrzőgő!” – mondja Giovanni a Kőszobornak, amikor az megbánásra hívja fel őt. És Macbeth? Ugyanúgy bevárja végzetét, mint Giovanni.

MACDUFF:

*„Add meg magad gyáva szív.”*

MACBETH:

*„Nem adom meg! –  
Csókoljam a földet Malcolm előtt,  
A etessen a csőcselék szítka? Bár  
Bírnám erdeje feljött Dunsinene-re,  
S te állsz előttem, kit nem anya szült:  
Megpróbálom a végsőt.”*

Vagyis a jóslat beteljesült. Ami teljes képtelenség volt, az is megtörtént, azaz minden józan belátás azt erősítené, hogy nincs tovább. A józan ész vagy a menekülést vagy a bocsánatkérést sugallná. Na de hol itt a józan ész?

Vagy nézzük Richárdot. Ott is ugyanez a helyzet, amikor Catesby menekülésre biztatja (ahogy Leporello az operában Giovannit).

RICHARD:

*„Lovat! Lovat! Országomat egy lóért!”*

CATESBY:

„Szerzek egy lovat! Menekülj uram.”

Ő még azt hiszi, hogy Richárdnak azért van szüksége e nemes állatra, mert el akarja hagyni a csatamezőt. Kísszerű gondolkodás, kísszerű alaktól, amilyen Catesby. Richárd megvető válasza sem késik.

RICHÁRD:

„Rabszolga vagy! Most életem a tét  
És én bevárom a kocka szeszélyét.”

A „kocka szeszélye” a nemezis (vagyis a végzet beteljesülése). Richárd tudatosan választott, eldöntötte, hogy e fuvolázó békekorban az a legizgalmasabb, ha gazember lesz, de vállalja is ennek a következményeit. Hogy elbűjjon, az nem illik hozzá, az rabszolgának való. Számára Richmond csak szánalomra méltó bolond, és egyébként céljaik sem különböznek, csak Richmond kis túlúbb gazember, mint Richárd. Ő megbocsát („Bocsássunk meg a szökött katonáknak.”), ő megbékít – mint egy földre szállt, testet öltött „Versöhner” – aki visszatér a nyugodt és fuvolázó békekorhoz:

RICHMOND:

„A piros rózsá, s a fehér kibékül;  
a szép kőtéshez nevéssen az ég,  
mely harcainkra zord szemmel tekintett”

Éljen hát a sarastrói fényesség! Amelyben semmi helye a sötétnek. Ahol minden előre kiszámítható, egy egyenlet ugyanúgy, mint egy őrült, szerelmes tett. Ez a világ maga a kiszámíthatóság és megmérhetőség. A lelkiismeretesek békés, nyugodt és hihetetlenül *unalmas* világa. A Don Ottaviók, a Richmondok, a Fortimbrasok, Malcolmok pitiáner világa. Sebastian ebben is megmutatja, hogy mennyire más attitűd. Az ő bukása után nem marad semmi hiányérzet. Prospero, a nagy machinátor, ügyesen keveri a kártyákat, benne is van valami nagyszerű. Sebastianban, Antonioban, Malcolmban semmi. Egyszerűek, mint egy pozitívista barom. Meg lehet nyugodni: a nagy cselszövők mind halottak. És ez valóban megnyugtató. Csak a világ lett olyan érthetetlenül szürke.

Miért van az, hogy egy Poloniusról, egy Stanley-ről, vagy egy Masettoról senki nem ír drámát? A nagy gazemberek gyűlöletesek. De nagyok – mint gazemberek.

## A LELKIISMERET MINT BÁLVÁNY – EGY FEJEZET A XX. SZÁZADI ZSIDÓ FILOZÓFIÁBÓL

---

BALÁZS GÁBOR

A z európai egyetemek filozófia tanszékein a XX. század zsidó filozófiája kevésbé ismert terület, noha időnként szó esik egyes zsidó filozófusokról (többnyire Buberről, Rosenzweigről, Levinasról), ám általában nem ugyanazokról, akiket Izraelben, a mai judaisztika tudomány központjában, a legnagyobb hatásúnak tartanak az elmúlt évszázad zsidó gondolkodói közül. Így számít Európában szinte teljesen ismeretlennek<sup>194</sup> a XX. század második fele zsidó bölceletének egyik legtöbb filozófiai, társadalmi és politikai vitát generáló gondolkodója, Yeshayahu Leibowitz.<sup>195</sup>

Előljáróban annyit érdemes kiemelni bölceletének jellemző vonásai közül, hogy igyekezett olvasóit feloldhatatlannak ábrázolt ellentétek közötti „vagy-vagy” választásokra kényszeríteni. A dichotómikus gondolkodás mellett másik legfőbb jellemzője a szenvedélyes paradoxongyártás volt. A filozófiájában oly gyakori paradoxonok bizonyos fókig Leibowitz életébe is átszivárogtak, hiszen nyilvánvaló paradoxon, hogy az a Leibowitz, aki az erkölcsöt ateista kategóriának minősítette, a lelkiismeretet bálványgyanús jelenségnek tartotta, és kijelentette, hogy a politikai döntések meghozatalában a lelkiismeret irreleváns tényező<sup>196</sup>, azonos azzal a Leibowitz-cal, aki

---

<sup>194</sup> A kevés vele foglalkozó magyar nyelvű írás között lásd: Tatár György: „A harag bölce”, *Szombat* 2001/6, 23-25. o., Balázs Gábor: „A pozitív szabadság fogalma a zsidó hagyományban”, *Szombat*, 1997/8, 13-16. o., u.ö.: „Ákédát Jichák – Izsák megköltőzése”, *Szombat* 1998/7, 25-26.

<sup>195</sup> Leibowitz 1903-ban, Rigában született, 1919-től a nagy hírű berlini egyetemen kémiát és filozófiát tanult. A természettudomány és a filozófia iránti kettős érdeklődése egész életében elkísérte, 1924-ben doktorált filozófiából, majd 1934-ben Svájcban orvostudományból is doktori címet szerzett. 1935-ben bevándorolt a későbbi Izrael Állam területére. A Jeruzsálemi Héber Egyetem tanáraként gyakorlatilag 1994-ben bekövetkezett haláláig tanított zsidó filozófiát, noha főállása 1970-es nyugdíjba vonulásáig a természettudományi karon volt, ahol elsősorban neurológiát, fiziológiát és szerves kémiát tanított.

Magyarul olvasható tőle: Leibowitz, Jesajahu: „Izrael állam vallási jelentősége”, *Szombat* 2001/6, 20-23. o. Angolul egy válogatás jelent meg írásaiból: Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, London, 1992.

<sup>196</sup> A *Yediot Achronot* című izraeli újságban tudósítás jelent meg egy, az Izrael által katonai ellenőrzés alatt tartott területeken való szolgálat megtagadással és a lelkiismereti szabadsággal foglalkozó konferenciáról, ahol Leibowitz is előadást tartott. Az 1992. május 28-án megjelent tudósításban a szerző Leibowitznak tulajdonította azt a nézetet, hogy a lelkiismeret magasabb rangú érték az államnál. Leibowitz számára fontos volt rövid olvasói levélben

1967 után az elsők között lett Izrael Állam palesztin kérdéssel kapcsolatos politikájának egyik legkíméletlenebb kritikusa, aki polgári engedetlenségi mozgalmak lelkes támogatója volt, és akit bölcséletének egyik legkiválóbb ismerője, „A lelkiismeret hangja eltávozott” című nekrológban búcsúztatott<sup>197</sup>.

Leibowitz a lelkiismeret fogalmáról alkotott nézetei jobb megértéséhez tisztázunk kell vallásfelfogásának alapvető jellemzőit. Leibowitz kiindulópontja a vallásosság két, egymással ellentétben álló alaptípusa közötti distinkció:

„A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' ajándékozó vallás, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' követelő vallás. Az emberre köteleességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó elégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.”<sup>198</sup>

Leibowitz számára mindig fontos annak hangsúlyozása, hogy nem érdekli a csupán az elméletben létező „ideális zsidóság”<sup>199</sup>, ő azzal a zsidó vallással foglalkozik „mely konkrét, történelmi jelenség, három évezredes identitással és folyamatossággal rendelkezik és kizárólag a parancsolatok megtartásában

---

tiltakozni és leszögezni, hogy a „szolgálat megtagadás egyáltalán nem lelkiismereti, hanem politikai probléma, azaz döntés politikai és nemzeti értékekről. A lelkiismeret csak az egyénre tartozik és kizárólag személyes kötelességeket róhat ki rá.”

<sup>197</sup> Sagi, Avi: „Kolo sel hámacpun hálách”, *Yediot Achronot*, 1994 aug. 26. Hasonlóképpen Isaiah Berlin is Izrael lelkiismeretének nevezte Leibowitzot egy róla írt rövid írásában (*Haaretz*, 1983. márc. 4, 18. o.) Leibowitz elméleti „lelkiismerettagadó” álláspontja és a közéletben vállalt szerepe közti ellentmondásra többen is felhívták a figyelmet, lásd pl.: Kasher, Channa: „Cháviv ádam senivrá bácelem – humánizmus mutne (ál pi Hárámám) leumát humánizmus selo midáát (ál pi Leibowitz)”, *Dáát* 41, 1998.<sup>5</sup> 28–29. o.

<sup>198</sup> Yesayahu Leibowitz: *Jáhádut, háám hájehudi umdinát Jiszráél*, Tel Aviv, 1979.<sup>7</sup> 22–23. o., (kiemelés az eredetiben). (A továbbiakban: *Jáhádut*.)

<sup>199</sup> Leibowitz a héber יהדות [jáhádut] szót használja, amely a zsidókra vagy a zsidó kultúra egészére vonatkoztatott gyűjtőnévként fordítható „zsidóságnak” vagy „judaizmusnak” is, de ebben az írásában általában a „zsidó vallás” fordítás tűnik pontosabbnak.

nyilvánul meg”<sup>200</sup>. A zsidó vallás legfőbb jellemzője tehát, hogy a vallás gyakorlása nem a spirituális és kognitív tartalmak mellékes velejárója, nem „külső” váza a „belső, valódi” vallásosságnak. Sőt, a „belső és külső” vallásosság közötti distinkció a zsidó kontextusban értelmetlen, az isteni parancsolatokként definiált tevékenységek (azaz a zsidó vallás rituáléinak) végrehajtása maga a vallásosság. A cselekvő intenciója az egyetlen „belső”, mentális tényező, amely ahhoz szükséges, hogy a zsidó jog által definiált cselekedetek megtétele vallási értékkel bírjon, tehát az, hogy a vallásos zsidót az istenszolgálat szándéka vezérelje a parancsolat teljesítésekor. Ennek a mentális szempontból kizárólag az intenciónak jelentőséget tulajdonító megközelítésnek a radikális mivoltát egy példa szemléltetheti: a zsidó jog szerint minden hétköznapi háromszor kötelező imádkozni. Ennek a lényegében változatlan szövegű imának a része a gyógyulásért való imádkozás naponta, akár beteg, akár egészséges emberről van szó. Ha egy beteg zsidó imádkozik, akkor imájának nem az ad vallásos értéket, hogy *hisz* a számára aktuálissá lett ima erejében, vagy abban *reménykedik*, hogy az imája következtében megnyilvánuló isteni könyörületnek köszönhetően meg fog gyógyulni, de mégcsak nem is az, hogy az ima szövegének tartalmára *koncentrál*, hanem kizárólag az **intenciója**: azért imádkozik, mert az istenszolgálat definíciója egy zsidó számára – akár beteg, akár egészséges – az, hogy naponta háromszor elmondjon egy olyan imát, amelynek a szövege a gyógyulásról is említést tesz.<sup>201</sup> Az ima vallási értéke tehát nem az imádkozó hitétől, érzelmeitől vagy tudatától függ, hanem kizárólag a parancsolat (a „ritus”) végrehajtásától és az imádkozó intenciójától.

Leibowitz leszögezi, hogy a zsidó vallásnak nem pusztán a lényegét jelentik a gyakorlati parancsolatok, hanem:

„A zsidó vallást institucionalista vallásként határozzuk meg, nemcsak abban az értelemben, hogy intézményei vannak, hiszen az intézmények minden vallásban megtalálhatóak, hanem abban az értelemben is, hogy ezek az intézmények – azaz a gyakorlati parancsolatok – jelentik a zsidóságot szempontjából magát a vallást, és a zsidó vallás ezeken az intézményeken kívül egyáltalán nem is létezik.”<sup>202</sup>

Ez a kizárólag a saját intézményei (törvényei) által létrehívott és csakis a saját törvényei keretében értelmezhető rendszer határozottan emlékeztet a Searle és Rawls által<sup>203</sup> konstitutív törvényrendszernek nevezett

<sup>200</sup> Jáhádut, 15. o.

<sup>201</sup> Lásd u.o., 386-387. o.

<sup>202</sup> U.o. 14. o.

<sup>203</sup> Searle, John: *Speech Acts*, Cambridge 1980, 50-53. o., Rawls, John: „Kétfajta szabályfogalom”, In: *Tények és értékek*, Budapest 1981, 364-416. o. Erre a hasonlóságra már többen felhívták a figyelmet, elsőként: Kasher, Naomi: „Tfiszát hádat sel Leibowitz leumát tfiszát hámuszar sel Kant”, In: Kasher, Asa



rendszerekre. Egy konstitutív törvényrendszer fő jellemzői, hogy nincsenek külső, rendszeren kívüli céljai, hanem a rendszer saját maga számára határozza meg törvényei érvényességét, azok részletes szabályait és vonatkozási területét. Searle példája a sakk, amelynek szabályai nem szolgálnak semmilyen, a sakkon kívül értelmezhető célt, és amely szabályait a világ eseményei, a történelem változásai nem befolyásolják. A sakkban logikai szempontból a szabályok megelőzik a cselekedeteket, azaz a lépéseket, hiszen csak akkor lehetséges (és értelmes) a „cselekvés” – azaz a szabályos lépés a figurával – ha a cselekvő ismeri a szabályokat.

A konstitutív törvényrendszereket a regulatív törvényrendszerekkel szokták összehasonlítani, amelyek a valóság egy adott területére vonatkoznak, ahol az emberi cselekedetek önmagukban, a területet szabályozó törvények ismerete nélkül is értelmezhetőek. A rendszernek vannak a szabályokon túlmutató céljai, és a szabályokat e célok elérése, valamint a rendszer egészének jobbá tétele érdekében alkotják. A regulatív törvényrendszerre gyakran hozott példa a közlekedés, amelyet a szabályok a szabályrendszerhez képest külső célok (biztonság, hatékonyság stb.) érdekében irányítanak. E szabályok nélkül a rendszer rosszabbul működne ugyan, de létezne. A különböző regulatív törvényrendszerek közötti összehasonlítás lehetséges (amennyiben azonos területre vonatkoznak), és a rendszert létrehívó cél szempontjából van értelme jobb vagy rosszabb szabályokról beszélni.

A konstitutív törvényrendszerekkel kapcsolatban viszont, minthogy a szabályokon kívül és azoktól függetlenül nincs önmagában is létező rendszer, értelmetlen jobb vagy rosszabb szabályokról beszélni, és értelmetlen hatékonyság és ésszerűség szempontjából összehasonlítani két konstitutív rendszert.

Leibowitz értelmezésében a zsidó vallás tehát olyan normatív rendszer, amely gyakorlatának, illetve hitelveinek sem megalapozása, sem célja nem lehet magán a valláson kívül. A zsidó vallás semmiképpen nem lehet hasonló egy teleologikus normatív rendszerhez, amely egy adott magasabb cél érdekében, hasznossági szempontok alapján határozza meg a helyes cselekedetet. A zsidó vallás parancsolatainak teljesítése által az ember nem ér el semmit azon kívül, hogy teljesítette a parancsolatokat. A parancsolat teljesítése és a parancsolat kizárólagos célja (t.i. az önmagáért való istenszolgálat) közötti viszony tehát jelentősen különbözik a szokványos, mindennapi emberi cselekedetek és azok céljai közti viszonytól, ahol a hatékonyság és a hasznosság szempontjai vezérlik a cselekvőt.

„...[a] parancsolatok nagy részének nincs értelme, amennyiben nem az istenszolgálat kifejezéseként fogjuk fel őket, e parancsolatok jórészt semmi az ember szükségleteit figyelembe vevő szempontból nem hatékonyak vagy hasznosak az ember számára. Az

ember csak akkor vállalja ezt az életformát, ha az Örökkévaló szolgálatát célként, és nem egy másik cél eléréséhez szolgáló eszközként látja.”<sup>204</sup>

Leibowitz hevesen támadta a széles körben elterjedt nézetet, miszerint a zsidó vallás parancsait a zsidóság „történelmi, praktikus” bölcsessége hívta volna létre, és a vallási törvények létrejöttük korának racionális szempontjait tükröznék. Leibowitz szerint az Örökkévaló szolgálata önmagában való ok és cél, amely semmilyen további cél szempontjából nem hasznos. Vallási szempontból értéktelen, ha valaki azért teljesít egy parancsolatot, mert az adott cselekedetet hasznosnak és ésszerűnek tekinti. Egy cselekedet vallási szempontból kizárólag akkor lehet értékes, ha a cselekvő a zsidó jog által megszabott rítust végzi el és tetteivel Istent akarja szolgálni.

A zsidó vallás illetően történő meghatározása determinálja vallás és erkölcs viszonyát is, hiszen az erkölcs egy a valláson kívül és attól függetlenül is létező normatív rendszer. Az erkölcsi célok, az erkölcsi jóként definiált értékek irrelevánsak a vallási célok meghatározása szempontjából. Aki azért hajt végre egy vallási parancsot, mert azt erkölcsi szempontból helyesnek tartja, az nem vallási, hanem erkölcsi kötelességet teljesítette, és tette vallási szempontból irreleváns. Leibowitz a következőképpen jellemzi a zsidó vallás és az erkölcs viszonyát:

„... a kifejezésnek „a zsidóság erkölce” nincs semmi értelme ... az erkölcs nem lehet zsidó vagy nem-zsidó, vallásos vagy nem-vallásos, az erkölcs az erkölcs. Vallás és erkölcs összekötése sikertelen vállalkozás: az erkölcs lehet az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban (sztoa; Spinoza), vagy azzal összhangban, amit a másik ember – aki önmagában való cél – felé való kötelességként lát (Kant) –, de az erkölcs ateista kategória, amely a vallásos tudattal vagy a vallásos érzéssel nem fér össze. A zsidó vallásban az ember nem önmagában való érték, hanem „Isten képmása” és csak e tény okán bír értékkel.”<sup>205</sup>

Ismét egy példával téve világosabbá Leibowitz álláspontját azt mondhatjuk, amikor meg akarjuk állapítani, hogy egy rászorulóknak adott adomány vallási vagy erkölcsi értékkel bír-e, a cselekvő intenciója kell legyen a kritérium. Ha a cselekvő a másik emberben önmagáért való célt és nem eszközt lát, valamint a rászorulón való segítségkor a másik ember iránti erkölcsi kötelességét akarja teljesíteni, akkor erkölcsileg értékes cselekedetet hajt végre, ám vallási szempontból tette irreleváns. Amennyiben azonban a cselekvő a másik emberben az istenszolgálat eszközt látja, és cselekedete végrehajtásakor vallási intenciója van, akkor tette vallási szempontból értékes, de erkölcsi szempontból értéktelen. Az erkölcsi cselekedet végső célja a másik ember

---

<sup>204</sup> *Jáhádut*, 24. o.

<sup>205</sup> U.o. 16. o.

íránti abszolút kötelesség teljesítése, míg a vallásos ember szerint csak Isten lehet a végső cél, és csak az isteni parancs lehet kategorikus imperatívusz.

Többen elemezték már Leibowitz gondolkodásának etikai vetületét, illetve vallás és erkölcs viszonyának általános kérdését bölcseletében<sup>206</sup>, jelen írásomban nem vallás és erkölcs kapcsolatának általános problémájával, hanem csak Leibowitz lelkiismeret értelmezésével kívánok részletesebben foglalkozni.<sup>207</sup> Leibowitz eddig ismertetett vallásfelfogása alapján nem meglepő, hogy a lelkiismeret szintén a vallással össze nem egeztethető tényezőnek minősül:

„A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez, amely jogosan gyanúsítható azzal, hogy a bálványimádás megnyilvánulása; a „lelkiismeret” fogalma nem létezik a Szentírásban. A lelkiismeret útmutatása ateista vagy bálványimádó fogalom. A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.”<sup>208</sup>

Leibowitz vallási szempontból két negatív jelzővel illeti a lelkiismeretet: „ateista vagy bálványimádó” fogalomnak titulálja, anélkül azonban, hogy ezt a minősítést részletesen indokolná. Az eddig elmondottak alapján legalább három érv felhozható annak indoklására, hogy Leibowitz módszere szerint miért nem követheti a vallásos ember a lelkiismerete útmutatását.

Az első érv szükségszerű ellentmondást feltételez a lelkiismeret és vallás között: mivel egy cselekedet vallási értéke kizárólag abból származik, hogy a cselekvő isteni parancsra hatja végre tettét, így amennyiben a vallásos ember a lelkiismerete sugallatának – nem pedig az isteni parancsnak – engedelmeskedve cselekszik, akkor tette vallási szempontból értéktelen lesz. Amennyiben a cselekvő elismeri, hogy saját lelki, vagy intellektuális szükségleteit elégítette ki a cselekedetével, azaz önmagát és nem Istent szolgálta, de mégis vallási értéket vindikál tettének, ebben az esetben bálványimádó, hiszen Istenen kívül bármi más szolgálata a bálványimádás minősített esete.

A második érv szerint nincs garancia a lelkiismeret útmutatásai és a Tórából megismert isteni parancsok harmóniájára. Amennyiben a vallás és a lelkiismeret imperatívuszai ellentétbe kerülnek egymással, úgy a vallásos embernek választania kell a két parancs között, tehát a Leibowitz által

<sup>206</sup> Két különösen fontos írás: Goldman, Eliezer: „Dát umuszár beháguto sel Leibowitz”, In: Sagi, Avi és Statman, Daniel (szerk.): *Bén dát lemuszár*, Rámát Gán 1993, 107-115. o., és Statman, Daniel: „Torató hamuszarit sel Leibowitz”, In: Sagi, Avraham (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz*, Jerusálaim 1995, 326-343. o.

<sup>207</sup> Mint e kötet többi írásából is kiderült a lelkiismeret távolról sem egyértelműen meghatározott fogalom az etikai irodalomban, és nem lehet a fogalom egyetlen és egyértelmű jelentéséről beszélni. Éppen ezért nem a lelkiismeret egy adott és elfogadott értelmezésével fogom összevetni Leibowitz nézeteit, hanem saját kontextusán belülről próbálom bemutatni e fogalom jelentését filozófiájában.

<sup>208</sup> Jáhádut, 27. o.

annyira kedvelt „vagy-vagy” szituációba kerül, amikor a vallásos embernek a lelkiismeret imperatívuszával szemben a vallási parancsot kell választania, tehát ebben az esetben vallás és lelkiismeret között nem lehet összhang.

A harmadik érv kiegészíti az előzőt. Leibowitz számításba veszi a lehetőséget, hogy alkalomadtán a lelkiismereti parancs egybeeshet a vallási parancsolattal. Azonban ebben az esetben sem lehet a két tényező között harmónia, hiszen:

„...minden az intenciótól függ: az ember döntése vallásos, ha a döntés meghozatalakor intenciója Isten szolgálata volt; és döntése etikai, amennyiben intenciója az emberre irányult. Szükségszerű, hogy e két intenció egyike kizárja a másikat.”<sup>209</sup>

Leibowitz harmadik állítása tűnik a legkönnyebben cáfolhatónak. Ezt a cáfolatot már évekkel ezelőtt kifejtette Leibowitz két tanítványa, Avi Sagi és Daniel Statman<sup>210</sup>. A két elfogadható – bár korántsem szükségszerű – alapfeltevést, miszerint mind a vallási, mind az erkölcsi cselekedetnek az értékét a cselekvő intenciója adja, Leibowitz kiegészíti egy harmadik feltevéssel is: a vallási és az erkölcsi intenció szükségszerűen kizárják egymást. Leibowitz nem részletezi, hogy mit ért ezen a „szükségszerű” kizárólagosságon, pedig ez korántsem egyértelmű. Nehéz elhinni, hogy arra gondolhat: tényszerűen lehetetlen egynél több intenció hozzájárulása egy cselekedethez, hiszen a hétköznapi tapasztalatunk alapján is könnyű ezt cáfolni: tetteink többségét egynél több szándékkal hajtjuk végre. Ha valaki segítséget nyújt a rászorulóknak, miközben tudatában van, hogy ezt mind vallási, mind erkölcsi meggyőződése megköveteli tőle, és mindkét kötelessége önmagában is elegendő motiváció lenne a cselekvéshez, akkor nehéz belátni miért is ne lehetne mind vallási, mind erkölcsi intenciója „valódi”. Leibowitz arra gondolhatott inkább, hogy noha tényszerűen lehetséges az ember számára, hogy két intenciója is legyen egy cselekedet megtételekor, akkor is az a helyes, hogy csak egyik intencióját hagyja érvényesülni. Mint Sagi és Statman kimutatták<sup>211</sup>, valóban találunk mind a keresztény, mind a zsidó hagyományban forrásokat, amelyek Isten kizárólagos, semmi másnak helyet nem hagyó szeretetét teszik vallási ideállá, ám egyáltalán nem szükségszerű ennek az álláspontnak az elfogadása. Ha a monoteista vallások istenképét vesszük kiindulópontnak, akkor Isten attribútumai között ott találjuk az erkölcsi tökéletességet, és feltételezhetjük, hogy Isten nem szeszélyes kényúr, aki pillanatnyi hangulatának engedve alkotta az erkölcsi világrendet. Ha elfogadjuk az isteni jóságra vonatkozó feltevést, akkor nincs semmi okunk, hogy ne tulajdonítsunk annak vallási értéket, ha

---

<sup>209</sup> U.o. 294. o.

<sup>210</sup> Sagi Avraham és Statman, Daniel: *Dat umuszár*, Jerusalem 1993, 223-231. o. Az alábbiakban az ő érvelésüket követem.

<sup>211</sup> U.o. 227-229. o.

valaki nem vakon engedelmeskedik Isten erkölcsi értékkel bíró parancsolatainak, hanem igyekszik a tökéletes jóságot jelentő Istenhez hasonlulni (*imitatio Dei*), és saját jellemében is kifejleszti az erkölcsi tulajdonságokat. Ha pedig ezen a módon, a vallási parancsolatok megtartásának segítségével a vallásos ember egyben erkölcsi tulajdonságokat is interiorizált emberré válik, akkor erkölcsi intenciói egyben vallási értékkel is bírhatnak.

A második állítás mellett könnyebb érvelni, hiszen elméleti síkon minden különös nehézség nélkül elképzelhető olyan szituáció, amikor a vallásos embernek választania kell a lelkiismerete és a vallása parancsai között. Ilyen antagonisztikus ellentét áll fent Leibowitz szerint például abban a bibliai szituációban, amikor Isten megparancsolja Ábrahámnak Izsák feláldozását. Leibowitz állítása ott válik nehezen védhetővé, amikor azt állítja, hogy az ilyen ellentét nem a kivétel, hanem a vallásos lét kvintesszenciája:

„Ábrahám ősatya hite Izsák megkötözésekor teljeseedik ki, a zsidó nép vallási, történelmi tudatában [...] Izsák megkötözése vált a hit legfőbb szimbólumává. A Teremtés könyve mindössze keret Izsák megkötözésének 22 verséhez. Mit jelent Izsák megkötözése? Ez maga a vallási válság. Ebben az esetben az Örökkévaló nem úgy jelenik meg, mint az emberért való Isten, hanem mint Isten, Aki mindent követel tőle. Nem úgy, mint az emberi, természetes valóság Istene, melynek részét képezik az ember természetes érzései, legitim vágyakozásai, jövőképe és emberi céljai, hanem mint egy olyan Isten, Aki akkor is a szolgálatát követeli az embertől, ha ez minden emberi értékekről való lemondással jár. Ábrahám próbája nemcsak a természetes emberi érzelmekről, hanem az emberiség kollektív értékeiről való lemondásban is áll.[...] mindent félre taszít az Istenszolgálat. [...] a válság nem különleges esemény vagy szituáció, amely problémássá teszi a hitet, hanem a vallásos hitnek, az istenfélelemnek az esszenciája, azaz nem más mint annak a babonás hitnek a tagadása, hogy az emberi létezés harmonikus.”<sup>212</sup>

Leibowitznak, a filozófusnak, természetesen szabadságában áll tetszése szerint interpretálni a bibliai történetet, ha éppen úgy kívánja, tekintheti Izsák megkötözését a zsidó hit tipikus manifesztációjának. Erősen vitatható azonban az az állítás, hogy Izsák megkötözése „a zsidó nép vallási, történelmi tudatában” is a tipikus, nem pedig a különleges megnyilatkozása a hitnek. Leibowitz több kritikusa is felhívta már a figyelmet arra, hogy eszmétörténetileg semmiképpen nem igazolható az állítás, miszerint a zsidó írásmagyarázók és bölcselők többsége tipikusnak és a vallási lét lényegének tekintette volna az ábrahámi válságszituációt, vagy a válságot általában<sup>213</sup>. Éppen ellenkezőleg, a

<sup>212</sup> Yesayahu Leibowitz: *Emuná, história vearáchim*, Jerusálaim 1982. 57-58. o. (A továbbiakban: *Emuná*.)

<sup>213</sup> A legfontosabb írás erről: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Tel Aviv 1998. 257-268. o.

történethez fűzött magyarázatok többnyire azt hangsúlyozzák, hogy Isten **nem** követelte meg az áldozat bemutatását. Sőt, bár Leibowitz szerint pusztán „babonás hit”, hogy az emberi létezés harmonikus és e harmónia összeegyeztethető a vallásos hittel, a zsidó hagyomány bölcsei közül mégis sokaknak éppen ez az álláspontja.

Írásom következő részében az első – és véleményem szerint legkomolyabb – érvnek, miszerint a lelkiismeret bálványimádó fogalom, a gyökereit szeretném vizsgálni. Leibowitz az egyik vele készült interjúkötetben – a Humanizmus című fejezetben – foglalkozik részletesebben a lelkiismeret fogalmával. Lezögezi: a lelkiismeret a rosszra csábító ösztönnel azonos.

„Arra a lehetőségre, hogy az életmódjára vonatkozó döntésekkel kapcsolatban az ember a lelkiismeretére támaszkodjon, a Tóra azt mondja: 'ne kémkedjetelek szívetek és szemetek után' (4Móz15,39) – és ezek az ösztön szervei.”<sup>214</sup>

A lelkiismeretre való hagyatkozás veszélyeit Leibowitz így foglalta össze:

„Mit értesz a 'lelkiismeret' kifejezés alatt? Ha arról van szó, hogy olyan ember légy, akit egy természetében gyökeredző lelki tényező, akár tudatától függetlenül is irányít, és e tényező mutatja az utat számára a 'jó' felé – akkor ennél nincs veszélyesebb dolog.”<sup>215</sup>

Ezt a veszélyt Leibowitz azzal magyarázza, hogy a lelkiismeret nem lehet az erkölcsi megismerés megbízható forrása, hiszen az etika lényeges kérdése az, hogy mi alapján hozza az ember az erkölcsi ítéleteit:

„Egy benne működő tudattalan indíttatás – ez a lelkiismeret – szerint, vagy tudatos mérlegelései szerint, amire viszont a lelkiismeret szó nem alkalmazható. Bölcseink találó mondása erre vonatkozik: 'a gonoszokon a szívük uralkodik, az igazak uralkodnak a szívükön'.”<sup>216</sup>

Leibowitz tehát a lelkiismeretet úgy határozza meg, mint egy rejtélyes pszichológiai tényezőt, sötét erőket mozgató ösztönt, mely sugallataival megzavarhatja a racionális, tudatos döntések sorozatát. Abban, hogy Leibowitznak ezt az európai lelkiismeret fogalomtól igencsak eltérő definícióját nem utasították azonnal vissza azzal az érvel, hogy rajta kívül senki nem

---

<sup>214</sup> Yesayahu Leibowitz, *Ál olám umluo*, Jerusálaim 1992, 148. o. (A továbbiakban: *Ál olám*.) Leibowitz a szem és a szív negatív szerepét sugalló interpretációját ezúttal a hagyomány jelentős része is alátámasztja, a Jeruzsálemi Talmud (Brachot traktátus 1,5) alapján a legismertebb zsidó Szentírásmagyarázó Rabbi Slomo Jicháki is azt mondja az idézett bibliai hely kommentárjában: „A szív és a szemek a test kémei, felhajtják számára a bűnt: a szem meglátja, a szív megkívánja, majd a test bűnözik.”

<sup>215</sup> *Ál olám* 148. o.

<sup>216</sup> U.o.

határozza meg így ezt a szót<sup>217</sup>, valószínűleg komoly szerepet játszik, hogy filozófiáját héberül és a zsidó vallás kontextusában fogalmazta meg. Míg a görög „szündereszisz” és a latin „conscientia” fogalmak a – miként a magyar lelkiismeret is – a tudás fogalmához kapcsolódnak és a kognitív szférára utalnak, addig a héber מצפון [mácpun] szó alakja nem kapcsolódik a tudathoz, vagy a tudáshoz. A szó egyik eredeti értelme „kincstár” és ezzel összhangban a lelkiismeret héber szó inkább a rejtettséggel, illetve a „belső” elhelyezkedéssel függ össze.<sup>218</sup> Noha a héber nyelv valóban lehetővé teszi ezt az értelmezést, Leibowitztól, aki természetesen pontosan tudta, hogy a lelkiismeret fogalmának több meghatározása is lehetséges<sup>219</sup>, elvárható lett volna, hogy legalábbis jelezze, hogy értelmezésében eltér a filozófiai szakirodalomban szokásos fogalomhasználattól<sup>220</sup>.

Leibowitz lelkiismeret definíciójával kapcsolatban további problémát vett fel az általa felhasznált bibliai hivatkozás: „ne kémkedjete szívetek és szemetek után” (4Móz15,39). Leibowitz ugyanezt az idézetet használta fel annak bizonyítására, hogy a Tóra választást követel erkölcs és vallás között:

„Csak az az ember lehet erkölcsös, aki az emberben látja a célt és a legfelsőbb értéket, azaz az embert emeli Isten helyébe. ... a „Halljad Izrael” imában [amely mint egy hitvallásként szolgál és központi jelentőséggel bír a zsidó liturgiában – B.G.] azonban azt mondjuk: „ne kémkedjete szívetek és szemetek után”. Ne kémkedjete szívetek után – ez Kant tagadása, ne kémkedjete szemetek után, ez Szókratész tagadása. E tagadások indoklását is ott találjuk: „én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek”. A Tóra nem ismeri az erkölcsi parancsokat, amelyek forrása a természeti valóság, vagy az

<sup>217</sup> Számos más esetben vetették Leibowitz szemére, hogy a köz- és a szaknyelvben konkrét jelentéssel bíró szavakat a bevett jelentésüktől függetlenül, önkényesen rájuk aggatott új jelentésben használ. Lásd pl.: Melzar, Yehuda: „Ál háklálá”, In: Kasher, Asa és Loewinger Yaaqov, *Sefer Yesayahu Leibowitz*, Kfár Chábád 1977, 137. o.

<sup>218</sup> Maga a lelkiismeret szó a héber Szentírásban nem fordul elő, sőt a posztbiblikus irodalomban is ritka és a fogalom tudtommal csak a középkor moralizáló irodalmában jelenik meg a maihoz hasonló értelemben, de később sem válik központi fogalommá. A fogalom helyéről a zsidó esztétikában lásd: Werblowsky, Zvi J., „The Concept of Conscience in Jewish Perspective”, In: *Conscience, Curitorium of the J. C. Jung Institute*, 1970. Érdekességgént megjegyzendő, hogy az Encyclopedia Judaica szerkesztői sem tartották e fogalmat olyan jelentősnek, hogy önálló szócikben foglalkozzanak vele.

<sup>219</sup> A kérdésre, hogy a lelkiismeret képezi-e a humanista erkölcsiség alapját, azt felelte: „Attól függ hogyan definiáljuk a lelkiismeret szót.” *Ál olám* 149. o. Itt azt is láthatjuk, hogy Leibowitz nem akarta azonosítani a lelkiismeret és az erkölcs fogalmait.

<sup>220</sup> Különösen furcsa Leibowitz hallgatása a lelkiismeret szó eltérő etimológiájáról és jelentéséről a héberben és az európai nyelvekben, hiszen az interjúkötet ugyanabban a részében pár mondattal később összehasonlítja az „erkölcs” szó történetét és jelentését a héberben és az európai nyelvekben.

embernek a másik ember iránti kötelességének a megismerésében van – a Tóra csak a vallási parancsolatokat ismeri.”<sup>221</sup>

Ebben a szövegben a „szem” nem az ösztön szerve, hanem – elsősorban – a görög filozófusok számára a világ racionális megismerésére szolgáló eszköz, mely által lehetségessé válik „az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban”<sup>222</sup>. Hasonlóképpen, a szív sem kiismerhetetlen belső sugallatok forrása, hanem a kanti etika értelmében az ember akaratának irányítása „a másik ember iránti kötelességének” megismerésével összhangban. Leibowitz természetesen elismerte a racionális és tudatos mi-voltát mind a szókratészi, mind a kanti etikának. A szem és a szív Leibowitz etika értelmezésében tehát a tudat eszközei, míg lelkiismeret értelmezésében a tudat által kontrollálatlan ösztönöket jelentik. Tudtommal erre a kettősségre sosem hívták fel Leibowitz figyelmét, és erősen kétlem, hogy tudott volna meggyőző magyarázattal szolgálni arra, hogy ugyanazt a bibliai verset miért használja fel két egymást kizáró értelemben. Természetesen az etika és a vallás összeférhetetlenségére, illetve a lelkiismeretre vonatkozó állításait Leibowitz az idézetektől függetlenül is fenntarthatja, de kielégítőbben meg kellene magyaráznia, hogy mivel kívánja helyettesíteni a lelkiismeretet, mint az erkölcsi megismerés egyik eszközét a szókratészi, illetve a kanti etikában.

A lelkiismeret negatív megítélésének egyik forrását zsidó filozófiai kontextusban kell keresnünk. Leibowitz egy előadássorozatában kommentálta Maimonidész etikai-pszichológiai írását – a Misna Ávot traktátusához írott bevezetőt, a *Smoná Prákimot* (Nyolc fejezet) –, és ott a következőt mondja a lelkiismeretről:

„nemcsak Maimonidész, hanem úgy vélem az összes próféta azt mondaná, hogy a 'lelkiismeret' – az ember lelkiismerete – azonos a rosszra csábító ösztönnel.”<sup>223</sup>

A lelkiismeretet a maimonidészi antropológia alapján Leibowitz az ember egyik természetes, fizikai potenciájával azonosítja, amelyet az akarat éppúgy nem képes irányítani, mint szívverés ritmusát, vagy a vérkeringést.<sup>224</sup> Ez a maimonidészi filozófiában fontos szerepet kapó képesség szószerint pontosan, de tartalmilag pontatlanul „képzelő erőnek” [כוח מדמה – koách medámé] fordítható. A „képzelő erő” velünk született adottság, amelynek két fő funkciója

---

<sup>221</sup> *Jáhádut* 26. o.

<sup>222</sup> Lásd a 13. jegyzethez kapcsolódó idézetet.

<sup>223</sup> Az előadássorozat könyv formában jelent meg: Yesayahu Leibowitz: *Szichot ál 'Smoná prákim' lárámám*, Jerusalem 1985, 101. o. (Továbbiakban: *Szichot*.)

<sup>224</sup> *Szichot* 43. o. Az ellenvetésre, hogy az indiai fakírok képesek irányítani a szívverésük ritmusát, Leibowitz azt felelte, hogy ezt nem akaruk, hanem a koncentráció segítségével tesszük.



van: az emlékezés, valamint az emlékek szelektálása és kombinálása segítségével történő elképzelés. A „képzelő erő” csak az érzékeink segítségével már befogadott képzeink szelektálására és kombinálására képes, azonban „semmi nem jelenhet meg az ember képzeletében, amit [részleteiben – B.G.] nem fogadtak be korábban érzékei”<sup>225</sup>. A múltban szerzett benyomásainkat a tudat és az akarat kontrolljától függetlenül kombinálni képes biológiai adottságunkként felfogott „képzelő erő” a racionális megismerés egyik akadályja:

„A valóság igaz mivoltának megismerése azt követeli az embertől, hogy legyőzze a képzeletnek nevezett biológiai tulajdonságát, [...] mert a képzeleten keresztüli megismerés félrevezetheti az embert. [...] A többi érzékünk csak patológikus esetekben téveszt meg bennünket, de a képzelet eleve megtévesztő. Az ember bízhat a többi érzékében [...], de a képzelettel kapcsolatban alapvetően gyanakvónak kell lennie, mert ha megtéveszti, annak következményei a súlyosabbak lehetnek.”<sup>226</sup>

A kérdésre, hogy Maimonidész azonosítja-e a lelkiismeretet a „képzelő erővel” Leibowitz határozott igennel felelt és hozzátette:

„Világos, hogy a lelkiismeret önmagában semleges, nincs 'jó lelkiismeret' vagy 'rossz lelkiismeret', mindaz, amit a negyedik fejezetben olvasunk [t.i. a Smoná prákim 4. fejezetében – B.G.] valójában figyelmeztetés az ember számára, hogy ne kövesse a lelkiismeretét. Amikor itt azt mondja Maimonidész, hogy minden szélsőséges út rossz, annak az az értelme, hogy az ember a lelkiismeretét követi, holott kötelessége az lenne, hogy a rációt kövesse.”<sup>227</sup>

Maimonidész a képzelő erő alatt azt a biológiai képességet érti, amely alkalomadtán megzavarhatja az ember tiszta, racionális, tudatos ítéletét, amely a zavaró körülmények nélkül, mindig az arisztotelészi „arany közép” erényét követné. Leibowitz a középútnak a racionalitást tekinti és – némi- képpen talán önkényesen<sup>228</sup> – a lelkiismeretet a maimonidészi értelemben vett „képzelő erővel” azonosítja. Ennek következménye, hogy a lelkiismeret Leibowitz számára negatív tényezővé válik.

Leibowitz talán arra gondolt, hogy a tudattól függetlenül működő lelki készítés, a belső indíttatás veszélyeit nehéz túlbecsülni a 20. század, a tiszta lelkiismeretű, kötelelességtudó tömeggyilkosok és terroristák kora után. Ha az

<sup>225</sup> U.o. 39. o.

<sup>226</sup> U.o. 41. o.

<sup>227</sup> „ez az, ami úgy tűnik az embernek, hogy helyes és jó” *Szichot* 101. o.

<sup>228</sup> Leibowitzot többször kritizálták azért, hogy saját nézetét olvassa bele Maimonidész írásaiba, de annak eldöntése, hogy ezúttal hüen értelmezte-e Maimonidészt nem tartozik írásom tárgyához. Maimonidész „képzelő erő” fogalmáról lásd pl.: Macy, Jeffrey: „Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties”, In: Pines Shlomo és Yuvel, Yirmiyahu: *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, 185-201. o.

ember belső indíttatására, ösztöneire támaszkodik, akkor semmi garancia nincs rá, hogy valóban helyesen fog cselekedni. Erős szkepszise az emberi lelki készítéseinek pozitív mivoltával kapcsolatban könnyen érthető, de némi kiegészítésre szorul: a legújabbkori történelem alapján indokoltnak tűnik, hogy legalább ekkora kétellyel viseltessünk az emberi racionalitás parancsai, vagy a vallási imperatívuszok iránt. Egyesek valóban „a lelkiismeretük utasításának engedelmeskedve” követtek el borzalmas tetteket és tömeggyilkosságokat, mások azonban hasonló tetteiket az értékeik védelme érdekében hozott teljesen racionális döntésekként vagy éppen vallási imperatívuszként interpretálva próbálták igazolni. Mivel Leibowitz szkeptikusnak tűnik a ráció erejét illetően, és maga is tudatában van, hogy a humanista erkölcsiség nem következik jobban a „rációból”, mint a fasiszta értékrend<sup>229</sup>, valamint tudatában van a ténynek, hogy a Szentírás parancsaira hivatkozva is lehet bűnöket elkövetni, ezért nehezen indokolható, hogy miért éppen a lelkiismeretet szemeli ki első számú közellenségnek. Noha a Leibowitz által kreált lelkiismeret fogalom, azaz az akarat és a ráció által kontrollálatlan belső hang, valóban nagyon kényelmes támadási felületet nyújt, fel kell tennünk a kérdést: van-e még valaki Leibowitzon kívül, aki tényleg így érti vagy használja a lelkiismeret fogalmát a filozófiai kontextusban?

A lelkiismereti és a vallási parancs összeegyeztethetlenségének bizonyítására Leibowitz legnyomósabb érvének az tűnik, hogy egy cselekedet vallási értéke kizárólag a cselekvő vallásos intenciójából fakad. Ha a cselekvő bármely Istentől különböző autoritás – például a lelkiismeret – parancsának engedelmeskedik, akkor ez vallási szempontból értéktelenné teszi cselekedetét. Ha el is fogadnánk az érvelés kedvéért Leibowitznak azt a korábban már cáfolt állítását, hogy egy cselekedethez csak egy intenció rendelhető hozzá, akkor is felvetődik egy további kérdés: miért éppen ezt az intenciót választja a vallásos ember? Leibowitz válasza bizonyára az lenne, hogy az ember szabadon dönt értékeiről, és ilyen szabadon választott érték az, hogyha Isten akarja szolgálni, és az istenszolgálat szükségszerű velejárója a helyes intenció. Ez azonban nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy milyen okból dönt úgy valaki, hogy Istent szolgálja?

Az egyik lehetséges válasz az lenne, hogy belső sugallatra, lelki indíttatásra cselekszik, azonban, mint láttuk, Leibowitz ezt a lehetőséget kizárja. Másik lehetséges válasz lehetne, hogy a vallásos ember tudományos ismeretei alapján meggyőződött a vallási tételeinek igazságáról és ezért racionális döntés-

---

<sup>229</sup> „A humanizmus nem következik a racionalizmusból. El tudom képzelni, hogy racionális lény [...] azt mondja, hogy az ember nem a legfőbb érték, és ha fasiszta ideológiát vall, akkor azt mondja, hogy a nemzeti entitás a legmagasabb érték és az ember csak egy kis csavar a gépezetben. Lehet erre azt mondani, hogy nem racionális gondolatmenet?” *Al olám* 149. o.

ként azt a következtetést vonta le, hogy az istenszolgálat a legésszerűbb életforma. Ezt a lehetőséget Leibowitz egyértelműen elutasítja számos írásában, hiszen filozófiájának egyik alaptétele a teljes dichotómia a tudományos ismeretek és az értékek világa között<sup>230</sup>. Tegyük fel, hogy Leibowitz mégis elismerné: az emberi ráció azt sugallja, helyes az Istenszolgálatot választani életformául. Ebben az esetben sem világos miért szolgálja kevésbé önmagát az ember, ha az emberi ráció parancsait követi, mintha az emberi lelkiismeretnek engedelmeskedik? A harmadik lehetőség az, hogy a vallásos ember teljesen önkényes módon hozta döntését, minden érzelmi, vagy racionális érv nélkül, azonban nagyon nehéz meggyőzően érvelni amellett, hogy egy teljesen indokolatlan és önkényes döntés az ideális vallási szempontból, és kizárólag ez lehet az istenszolgálat feltétele.

Úgy vélem, ezen a ponton nemcsak Leibowitz lelkiismeret értelmezésének problémás pontjára sikerült rámutatni, hanem egész filozófiájának egyik legfontosabb nyitva hagyott kérdésére is: Milyen indokok vezethetik el az embert a vallásos hit választásához?<sup>231</sup>

Jogosan tehető fel a kérdés, miért fogalmazott meg Leibowitz egy ennyire radikális, és éppen szélsőségesességéből következően könnyen támadható álláspontot a lelkiismerettel kapcsolatban? Egy filozófiatörténeti adalék talán segíthet a leibowitzi álláspont jobb megértésében.

Az eddig elmondottak alapján világos, hogy Leibowitz vallásfilozófiája több ponton emlékeztet Kant filozófiájára. A találkozási pontokat Kant és Leibowitz filozófiája között már részletesen tárgyalta a Leibowitz-cal foglalkozó szakirodalom<sup>232</sup>, ezért ebben az írásban csak a lelkiismerettel kapcsolatban releváns nézetekkel szükséges foglalkozni.

Nem ismerem Leibowitz írásai között olyat, ahol nyíltan kijelentette volna, hogy vallásfelfogásának bármi köze lenne a Kant által *A vallás a pusztá ész határain belül* című művében megfogalmazott zsidóság kritikájához, de indo-

---

<sup>230</sup> Az értékek és a tudomány világának radikális szétválasztására jó példa: Leibowitz, Yeshayahu: *Bén mádá lafiloszofijá*, Jerusalem 2002, 276-281. o.

<sup>231</sup> Leibowitz magának a kérdésnek a legitim voltát is tagadta. „A hitben nem egy levont következtetést látok, hanem egy értékekről hozott döntést; az emberi tudatban az értékekhez kapcsolható döntések nem a rendelkezésre álló információkból következnek, hanem olyan **kötelességek, amelyekre az ember magát kötelezi.**” (*Emuna* 11. o. Kiemelés az eredetiben). Ezzel persze Leibowitz nem válaszolja meg a kérdést, hogy miért hoz valaki egy bizonyos döntést, de ennek a problémának a részletes tárgyalása túlmutat jelen írás keretein.

<sup>232</sup> Lásd pl.: Kasher, Naomi: „Elohim bitfiszát hájáhádut sel Leibowitz”, In: Sagi, Avraham (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz*, Jerusalem 1995, 92-108, és Silman, Yochanan: „Motivim kantianim bhaguto sel Leibowitz”, Kasher, Asa és Loewinger Yaaqov, *Sefer Yesayahu Leibowitz*, Kfár Chábád 1977, 47-55. o.

koltnak tűnik Naomi Kasher felvetése<sup>233</sup>, miszerint a Leibowitz által feltételezett dichotómia vallás és erkölcs világa között jórészt reakció a kanti kritikára. Kant szerint a vallási hit egyetlen örökérvényű tartalma az erkölcsi imperatívuszus lehet. Az istenhitet nem igazolhatják racionális meggyőződések, a történelem vagy a természettudomány; a hit egyetlen igazolása erkölcsi lehet. A hitnek gyakorlati, erkölcsi értéke van, hiszen az istenfogalom a pszichológiai garancia az ember erkölcsi igazolás vágyára.

Kant az ideális egyházat láthatatlannak tartja, ahol nincs szükség papi közvetítőkre. A történelmi vallások közül – szerinte – a kereszténység áll ehhez az ideálhoz a legközelebb. A zsidó vallás kritikájának alapját Kantnál az képezi, hogy a zsidóságot statutarikus vallásnak minősíti, amely menthetlenül partikuláris és mely szerint az istenszolgálathoz feltétlenül szükségese az az „az isteniként számon tartott rendelkezések, amelyek tiszta morális megítélésünk számára önkényesek és esetlegesek.”<sup>234</sup> A német filozófus szerint a hitbéli kérdésekben a lelkiismeret lehet a legfőbb vezérfonal, és a vallásos ember a lelkiismeret, azaz az „önmagán bíraskodó morális ítélő-erő”<sup>235</sup>, autoritásának kell hogy engedelmeskedjen.

Leibowitz a kanti váddal szemben támadással védekezik: egyfelől éppen a Kant által megvetett státúumokat helyezi a vallás középpontjába, és kizárólag ezekben az istenszolgáltatón kívül minden hasznossági funkciót nélkülöző törvényekben hajlandó a tiszta istenszolgálat eszközét látni, másfelől pedig a lelkiismeret fogalmát kikiáltja a legfőbb veszélynek. Kant abban látta a pusztaság vallásának magasabbrendűségét, hogy minden nem-erkölcsi tartalmat eltávolított a vallástól, és Istent az etikai célok segédeszközének nevezte ki, azonban Leibowitz éppen ezért titulálja őt ateistának. Kant szerint az embernek a tiszta ész kell követnie vallási életében is, az üdvözülést nem az isteni parancsok teljesítése jelenti, hanem azoknak az erkölcsi imperatívuszoknak való megfelelés, amelyek forrása magában az emberben – pontosabban az emberi lelkiismeretben – van. Leibowitz számára ez egyenlő az ateizmussal, hiszen egy emberi kategória válik legfőbb értéké, és az emberi természetből fakadó kötelességeket tekintenek abszolút kötelességnek, és így a kanti vallásból eltűnik a szent és profán közötti distinkció, nem marad benne semmi hely Istennek.

Jogos kérdés persze, hogy a Leibowitz által a rosszra csábító ösztönnek és a tudat kontrolljától független belső hangnak tartott lelkiismeret fogalmának van-e valós köze ahhoz a lelkiismerethez, amely Kant meghatározása szerint

---

<sup>233</sup> Kasher, Naomi: *Leibowitz vekant, lijt muszári o lijt dátí?* <http://users.tapuz.co.il/leibowitz/about.asp?id=18>

<sup>234</sup> Kant, Imanuel: *A vallás a pusztaság határain belül*, Budapest 1980, 306. o.

<sup>235</sup> U.o. 329. o.

„olyan tudat, mely önmagában véve kötelesség”<sup>236</sup>, vagy csak a „lelkiismeret” szó, az eredeti kanti jelentéstől függetlenül, kerül a leibowitzi kritika fókuszába.

Valószínűleg Leibowitz álláspontja akkor adható vissza a legvilágosabb formában, ha állításait két részre osztjuk. A lelkiismeret vak, rosszra csábító ösztönnek minősítését az magyarázhatja, hogy Leibowitz ellenszenvvel és gyanakvással viseltetett a lelkiismeretre lépten-nyomon hivatkozó vallásos és pszeudo-vallásos csoportok, neokantiánus vallásfilozófusok és vulgárhumanista filozófusok iránt. Velük szemben Leibowitz antropológiai pesszimizmusának adott hangot, és kifejezésre jutatta a velünk született ösztönök értékévé nyilvánítása elleni tiltakozását. Negatív véleményének azzal adott nyomatékot, hogy Maimonidész nyomán a lelkiismeretet a – középkori filozófia értelmében vett – „képzelő erővel” azonosította, és ezt a biológiai tulajdonságot bizonytalan forrásnak tekintette ahhoz, hogy segítségével a valóságot vagy erkölcsi kötelességünket megismerhessük.

A külön kezelendő második állítás szerint a lelkiismeret bálványimádó kategória, és ennek forrását Leibowitz Kant zsidóság kritikájára adott reakciójában kell keresni. Kant erkölcs által vezérelt vallása annak bizonyítéka Leibowitz számára, hogy a kanti vallás nem más, mint antropocentrikus szekularizmus, amely a tiszta vallásosság üres frázisát használja valódi lényét fedő fátyolnak, és amelynek lényege, hogy az ember Istennek álcázott önmagát szolgálja.

---

<sup>236</sup> U.o.



A lelkiismeretet a gondolkodás történetében vagy isteni hangra, vagy az ész (logosz, amely éppenséggel isteni is lehet, s ezért a kettőt azonosnak tekinthetik) hangjára, vagy az akaratra, vagy érzületekre vezetik vissza. Ma már inkább azt gondoljuk, a lelkiismeret olyannyira összetett jelenség, hogy mindháromra visszavezethető. Így aztán a lelkiismeret (syneidesis, conscientia) azt az összetett jelenséget jelöli, amely egyfelől az ember szellemi képessége, mellyel az erkölcsi értékeket és törvényeket megismeri, azaz a jó és a rossz tudása, más szóval a létezés önreflexiója: minnek kell lennie. S ezért elsősorban a lelkiismeret metafizikai, antropológiai és ismeretelméleti probléma, amely a gondolkodás történetében fokozatosan háttérbe szorult. Másfelől ennek az ismeretnek mint tekintélynek a konkrét cselekedetre alkalmazása – vagy megelőzi vagy követi a cselekedetet –, amely már nem csak tudás vagy ismeret, hanem ítélet is. Ez utóbbi a lelkiismeret etikai vagy morális problémája, amelyre a lelkiismeret mai szóhasználata leginkább vonatkozik. Persze, mindkettő alanya ugyanaz a személy, akit két különböző immanens vagy transzcendentális rend határoz meg. Az egyik parancsként állítja az igazat és a jót, aminek lennie kell, a másik ezzel ellentétes.<sup>237</sup>

A lelkiismeret-jelenség problémájának rövid felvázolása után először a katolikus egyház mai megfogalmazását ismertetjük, de nem morálteológiai szempontból, hanem az előadásunkat végig kísérő keresztény hit és a lelkiismeret összefüggésének szempontból. Önkényesnek tűnhet, hogy miért éppen erre a témára korlátozzuk tárgyalásunkat, de elégséges indokként szolgálhat, hogy az eddigi lelkiismeret-kutatás főleg az első három keresztény században a fogalom fejlődésére és a nyugati atyákra, kivált Szent Ágostonra irányította figyelmét. Talán elég, ha csak a morálteológus Johannes Stelzenberger<sup>238</sup> kutatásaira hivatkozunk, de még megemlíthetjük Kránitz Mihály<sup>239</sup> magyarul megjelent monográfiáját is, amely Órigenésszel bezárólag tárgyalja

<sup>237</sup> Maurer, Chr.: σοφία, *in* Kittel, G.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 7. köt. Stuttgart: Kohlhammes Verlag 1964. 902-903.

<sup>238</sup> Csak néhányat említünk: Conscientia in der ost-westlichen Spannung der Patristischen Theologie, *in* *Tübinger Theologische Quartalschrift* (ThQ) 141 (1961), 174-205.; Psychologische Begleiterscheinungen des Gewissenserlebens nach der frühchristlichen Literatur, *in* ThQ 142 (1962), 129-147.; Wertnorm und Gewissen, *in* ThQ 143 (1963), 175-188.

<sup>239</sup> *A lelkiismeret fejlődése Órigenésszig*, Budapest: Márton Áron Kiadó 2002. (Studia Theologica Budapestinensia vol. 29.)

a lelkiismeret (syneidesis) fogalmának fejlődését. Továbbá arra is hivatkozhatunk, hogy az említett két szerző elsődlegesen magát a fogalmat kutatja, nevezetesen hogy a Szentírásban milyen sokszínű jelentéssel fordul elő a lelkiismeret (syneidesis) elnevezés és az egyes ókori keresztény szerzők mit értek a fogalom alatt, illetve miként értelmezték azt.

A II. Vatikáni zsinat az ember méltóságának és szabadságának összefüggésében beszél a lelkiismeretről mint az ember legintimebb szférájáról, amely „legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében”.<sup>240</sup> Az ember lelkiismerete mélyén egy belső törvény rejtőzik, melyet nem ő maga hoz, de nem is embertársai tételeznek. Engedelmességgel követi azt, amikor belülről felhangzik: „ezt tedd, amazt kerüld!” „Isten ugyanis törvényt írt az emberi szívbe,” nem csak a hívő keresztény ember szívébe, hanem valamennyi emberébe, s Isten tekintélye révén feltétlen tekintélye van, melynek engedelmeskedni kell.<sup>241</sup> Ez adja az ember méltóságát, és ez alapján ítélik meg.<sup>242</sup> Isten akaratát ismeri fel benne, s „a lelkiismeret kötelező érvényének értéke az emberek tökéletesedésben való növekedését ígéri”.<sup>243</sup> Isten „szívbe írt örök törvénye” objektív törvény, melyet az egyedi esetekre kell alkalmazni. Az egyház ezt a törvényt azonosnak tekinti a természettörvénnyel, amely a jó megtételét és a bűn elkövetését tiltja.<sup>244</sup> A lelkiismeret nem csak erre a törvényre vonatkozik, hanem az ész is feltételezi. Az ész képes felismerni és állítani ezt e törvényt, ezzel tudja, minek kell lennie, ugyanakkor egyben azt is tudja, mi az, ami ellentétes ezzel a törvénnyel. Mindezeket együtt tudja (syneidesis), s ez a lelki-„ismeret”. Ebből az ismeretből mint reflexióból fakad a bűntudat és bűnbánat.

---

<sup>240</sup> II. Vatikáni zsinat: Határozat: „*Gaudium et spes*”, 16. In: H. Denzinger – P. Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest: Szent István Társulat 2004. 879. o. (4316).

<sup>241</sup> *Gaudium et spes*, 16, uo.

<sup>242</sup> Róm 2,14-16. A szentírási helyekre *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Budapest: Szent István társulat 2005. kiadás alapján hivatkozunk, illetve idézzük. Ettől csak akkor térünk el, amikor a héber és a görög nyelvű Szentírás különbségéről beszélünk. Ebben az esetben külön jelöljük a LXX helyeit.

<sup>243</sup> VI. Pál: Octogesima adveniens, 31. In: H. Denzinger – P. Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest: Szent István Társulat 2004. 927. o. (4505).

<sup>244</sup> *Gaudium et spes*, 16, uo.



## I. LELKIISMERET A SZENTÍRÁSBAN, PHILÓNNA L ÉS SZENT PÁLNA L

A héber Szentírás nem ismeri a lelkiismeret (syneidesis) mai fogalmát, de tartalmát igen.<sup>245</sup> Az ószövetségi nyelvhasználatban a „szív” (בַּל=léb) a belső embert, azaz lelki és szellemi képességének helyét fejezi ki. Nem csak az ember szervezetének központja, mint organikus egésznek, hanem életelv-ként, amely az ember intellektuális képességének központja, s így inkább az ész szinonimája: akarat, emlékezés, bölcsesség, ítélő erő, gondolkodás,<sup>246</sup> az ember értelme és akaratereje.<sup>247</sup> A jó és rossz gondolatok az ember szívében támadnak.<sup>248</sup> Valódi erkölcs és erkölcsiség alapja a szív, azaz belülről fakad, nem pedig külső viselkedés vagy éppen társadalmi konvenció.<sup>249</sup> Jeremiás szerint a szív hiánya miatt nem tudnak engedelmeskedni Isten akaratának,<sup>250</sup> ezért új szívet teremt neki. A jó és a rossz tudása sorosan összefügg Isten ismeretével, mivel Isten az ember szívébe írja törvényét, s az isteni törvény belülről fakadó ismerete és követése már Isten ismerete, mely Isten és nép egységét eredményezi a szövetségben.<sup>251</sup> A vonatkozó szöveghelyek és kontextusuk alapján megfogalmazhatjuk, a „szív” (azaz itt most a lelkiismeret székhelye) alapvető konfliktusa abban áll, hogy az egyén vagy Izrael népe (mint nemzet) a beléírt isteni szó vagy törvény szerint él-e, avagy sem.

Az alexandriai zsidó filozófus és teológus, Philón<sup>252</sup> teológiai és funkcionális szempontból közelíti meg a lelkiismeretet. Habár a lelkiismeret is léleklben található képesség<sup>253</sup> – miként a logosz –, de az észtlől függetlenül fejti ki tevékenységét. Ha egyszer felébred, vádlóként lép fel. A helytelen

<sup>245</sup> Itt egy módszertani megjegyzést kell tennem. A lelkiismeret fogalmának „fejlődését” vizsgáló kutatásnak nem szabadna eltekintenie attól, hogy csakis abban az értelemben szabad a fogalom fejlődéséről beszélni, amennyiben az antropológiai és teológiai, mondhatjuk világnézeti háttére – úgymond – fejlődik, helyesebben változik, amelynek az adott lelkiismeret-jelenség koherens „tartozéka”.

<sup>246</sup> Mtörv 30,14.

<sup>247</sup> H.W. Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, Pápa – Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – Harmat Kiadó 2001. 46. o.

<sup>248</sup> Ez 38,10: „Azon a napon majd gondolatok ébrednek szívedben és gonosz tervet agyalsz ki.”

<sup>249</sup> Iz 29,13.

<sup>250</sup> Jer 5,22.

<sup>251</sup> Jer 31,33: „Ez lesz a szövetség, amelyet majd Izrael házával kötök, ha elérkeznek azok a napok – mondja az Úr: Bensejűkbe adom törvényemet, és a szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek.” Vö. Ez 36,26, ahol szintén az új szívvel és az új lélekkel nem csak az egyén Isten terve szerint élhet, hanem mint nemzet lehet élni.

<sup>252</sup> Vö. Maurer: synoida D 4a-c címszót, in Kittel: 910-912. Kránitz lényegében Maurert követi, Kránitz Mihály: *A lelkiismeret fejlődése Órigenészig*, Budapest: Márton Áron Kiadó 2002. 26-29. (Studia Theologica Budapestinsia Vol. 29)

cselekedetekről való tudásként<sup>254</sup> megtéveszthetetlen és tévedhetetlen bíró. De nem maga Isten szava az emberben, hanem mintegy nevelő eszköze, ami által megtérésre ösztönzi az embert. A lelkiismeret a bűn legyőzőségének eszköze, mivel a megtéréssel a lelkiismeret önismeretre jut és a bűn felismerését eredményezi, s ezzel tudatosítja a további bűnök elkövetésének lehetőségét.<sup>255</sup> Így a lelkiismeretet követő életmód a megtérést, a bűnök felismerését és az isteni büntetés pozitív szerepét eredményezi az ember létezésében.

Az újszövetségi Szentírás tartalmilag annak tudata, hogy az ember Istenre utalt, s ugyanakkor ez belülről fakadó kötelességet is jelent. Így aztán a lelkiismeret az ember belső „magja”, vallási ítélő képesség és erkölcsi lelkiismeret.<sup>256</sup> Leginkább Szent Pál teológiájában és antropológiájában találjuk a lelkiismeret keresztény kifejtését. Az Ószövetséget követve Pálnál is a szív gyakran az értelmet jelöli, de írásaiban már megjelenik a szüneidészisz sztoikus populáris filozófiai fogalma, amely az erkölcsileg megítélő öntudatot jelenti. A sztoikus felfogáshoz hasonlóan Pál is úgy véli, hogy az emberi természet sajátja ez a képesség: „Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvény szabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és önitélete, amely hol vádolja, hol menti majd azon a napon...”<sup>257</sup> A bennük lévő természet (physis) cselekedeteik irányítóje, ez objektív és abszolút, amely alapján mintegy ösztönösen tudják, mit kell cselekedniük. A pogányok lelkiismerete dialogikus, abban az értelemben, hogy gondolatai vitában állnak egymással cselekedeteikről, önitélete szerint hol helyesli, hol pedig vádolja. S nem csak az ítélet napján majd, hanem már most, akkor azonban végső önitéletet hoz.

Pál még a keresztények lelkiismeretéről is beszél, mégpedig mint erkölcsi tudatról.<sup>258</sup> A bálványok áldozott húsának elfogyasztása a keresztény testvérek-

<sup>253</sup> *De opificio mundi* 128. Ed. R. Arnaldez, Paris: Cerf 1961. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 1)

<sup>254</sup> *De specialibus legibus* II, 49. Ed. S. Daniel, Paris: Cerf 1975. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 24)

<sup>255</sup> *De opificio mundi* 128. Ed. R. Arnaldez, Paris: Cerf 1961. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 1)

<sup>256</sup> J. Stelzenberger: Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie, in *ThQ* 141 (1961), 175. o.

<sup>257</sup> Róm 2,14-15. A II. századi apológéták is osztoznak Pál értelmezésén, miszerint a zsidók a mózesi Törvényt kapták, a pogányok pedig az ún. logosz törvényét; a filozófus vértanú, Jusztinosz szerint a „logosz-magvat”. Amit a filozófusok és törvényhozók felismertek és tanítottak, azt bennük a részlegesen feltárulkozó logosz ismerte fel és tanította (*Apologia minor*, 10,1-3, [lin](#): *Iustini martyris Apologiae pro Christianis*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1994.).

<sup>258</sup> Joseph A. Fitzmyer: Szent Pál teológiája, In: *Jeromos bibliakommentár III*.

nek lelkiismereti problémát jelent.<sup>259</sup> Ugyanakkor a Lélek ajándékával hozza kapcsolatba.<sup>260</sup> Pál erőteljesen hangsúlyozza a hit és a lelkiismeret lényegi összefüggését.<sup>261</sup> Felhívja ugyanis a megváltottak, a hívők figyelmét a keresztséggel megváltozott egzisztenciájuk, és az ebből fakadó lelki magatartásra. A hívő embernek a jó vagy tiszta lelkiismeret szerint kell élniük. Náluk a hit és a lelkiismeret egybe tartozik, s aki hitét elveszíti, elveszíti tiszta lelkiismeretét.<sup>262</sup>

## II. LELKIISMERET ÉS HIT

Alexandriai Kelemen a lelkiismeretet belső fórumnak, ismeretnek, öntudatnak, Isten és embertárs tudatának tekinti.<sup>263</sup> Pált követve az ember lelkiismerete egy belső beállítódás, amely hívő meggyőződés és vallási-erkölcsi felfogás eredményeként jön létre. Ezt a lelkiismeretet a hit vezeti.<sup>264</sup> Ez a belső hang (a hit örömhíre) készíteti az embert kultikus és embertársaival szembeni cselekvésre. A lelkiismeret egybeforr a hittel: jó vagy tiszta lelkiismeret. Ha nincs hit, nincs jó vagy tiszta lelkiismeret. A Krisztusba vetett hit erkölcsi érték, s a keresztségben kegyelemből kapott lelkiismeret hitetlenség következtében beszennyeződhet.<sup>265</sup> Kelemen az emberi lelkiismerettől (syneidesis) megkülönbözteti az „isteni” lelkiismeretet. Ez nem Isten lelkiismerete, hanem azt jelöli egyrészt, hogy az ember azon öntudata, melyről Isten mindent tud.<sup>266</sup> Isten mindenütt jelen van, így jelen van a hívő tudatában is: az embernek vallási és lelkiismereti értelemben vett ismerete van Isten mindentudásáról.<sup>267</sup> Másrészt az emberi lelkiismeret részesedés az isteni tudásból, amennyiben az istenismeret már tartalmazza belső magatartásunkat, hiszen mintegy az Isten és az egyén belső fórumán Isten tudja és megismeri az egyén bensejében zajló folyamatokat.<sup>268</sup> A Krisztus-hívő

---

*Biblikus tanulmányok.* Szerk. R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, a magyar kiadást szerk. Torday Attila és Boros István, Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2003. 144.

<sup>259</sup> 1Kor 8,7-12; 10,23-29.

<sup>260</sup> Róm 8,16-9,1.

<sup>261</sup> 1Tim 3,9:

<sup>262</sup> 1Tim 1,19:

<sup>263</sup> J. Stelzenberger: Über syneidesis bei Klemens von Alexandria, in *Festschrift Franz X. Seppelt*, München 1953. 27-33.

<sup>264</sup> Alexandriai Kelemen: *Stromateis*, VII, 12,79,4 = GCS 17, 56,25; az 1Tim 1,18-hoz vö. *Strom.* II, 6,29,4 = GCS 15,129,1; 1Kor 10,27-hez vö. *Strom.* IV,13,98,2 = GCS 15,291,27; 1Kor 10,29-31-hez vö. *Strom.* IV, 7,54,4 = GCS 15,273,12.

<sup>265</sup> Alexandriai Kelemen: *Stromateis*, II, 6,29,4 = GCS 15, 128,29.

<sup>266</sup> Alexandriai Kelemen: *Stromateis*, VII, 8,51,7 = GCS 17, 38,22-27.

<sup>267</sup> Alexandriai Kelemen: *Stromateis*, VII, 7,37,5 = GCS 17, 37,4-6.

<sup>268</sup> Alexandriai Kelemen: *Stromateis*, VII, 8,51,7 = GCS 17, 38,22-27.

életmódja és cselekedetei hit és tiszta lelkiismeret szerinti élet következménye.

A másik nagy alexandriai teológus, Órigenész a Róm 2,15 páli teológiáját követve a lelkiismerettel kapcsolatba hozza a természettörvényt, mint annak belsőnkben lévő tanúja.<sup>269</sup> A jó és rossz ismeretének mértéke az évek múlásával növekszik, hiszen gyermekkorban a bűnt nem bűnként ismeri az ember ekkor még törvény nélkül él.<sup>270</sup> Ugyanakkor az öszövétségi „szív” mint lelkiismeret (syneidesis) az ember bensőjét fejezi ki a külsővel szemben. A szív a lélek eszes képessége, de szellemi is, ami a lélek nevelője és irányítója.<sup>271</sup> A lelkiismeret az ember legbensejét fejezi ki, belülről fakadó hit, amely a vallásos gondolkodás és cselekvés központja. A hit és lelkiismeret egysége hozza meg döntést, és mindent Istenre irányít. A hit és a lelkiismeret tartalma az a belső tudás, hogy az ember büntelen-e és ártatlan-e, és ezzel a tudással mint hit pajzsával elhárítja a gonoszt, hogy tisztán cselekedjék és gondolkodjék.

Kelemennél a lelkiismeret vallási tartalommal rendelkezik, a lelkiismeret (syneidesis) ugyanis Istenre irányuló belső fórum, ahol Isten szava hallatszik. Órigenésznél nagyobb hangsúlyt kap a vallási tartalom, azaz a lelkiismeret és hit szoros viszonya. Őt követően Nüsszai Szent Gergelynél a hit és a lelkiismeret egybeforrva a lélekben van. De kivált Ágoston lesz az a teológus, aki a lelkiismeretet már vallási tudatként és tartalomként tekinti.

Stelzenberger a lényeges különbséget a keleti és nyugati atyák lelkiismeret-felfogásában abban látja, hogy a keletiek – spekulatív görögök lévén – az isteni parancsot vallási-kultikus előírásként fogják föl, a latinok viszont jogi-gyakorlati szempontból erkölcsi szabályokként értelmezik.<sup>272</sup> Kétségtelen ezzel szemben, hogy a keleti atyák ugyan – általánosan fogalmazva – elsődlegesen a lelkiismeretet objektivitásban tekintik, mint a szív bele írt isteni törvény szerinti existenciája, s így a hit és a lelkiismeret szorosan összefügg, de ez nem zárja ki meggyőződésükből a szubjektív-erkölcsi vonását, a jó és rossz cselekedetek tudatát. A hit irányítja ugyanis a lelkiismeretet, s a hit szubjektív-személyes döntés. S így a lelkiismeret belső beállítódás, hívó ráeszmélés vallási-erkölcsi tudata. S végül – Nüsszai Szent Gergely szavával – a hitet és lelkiismeretet követő életmód „Isten hegyére viszi fel az illet, aki

---

<sup>269</sup> Órigenész: *Commentarii in Rom.* 5,6, MPG 14, 1033B.

<sup>270</sup> Órigenész: *Commentarii in Rom.* 3,2, MPG 14, 931CD.

<sup>271</sup> Hivatkozásokat és ezekielii „sasarcú” mint a lélek vezetője órigenészi értelmezéséhez lásd Kránitz Muhály: *A lelkiismeret fejlődése Órigenészig*, Budapest: Márton Áron Kiadó 2002. 71. (Studia Theologica Budapestinensia vol. 29.)

<sup>272</sup> J. Stelzenberger: *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*, in *ThQ* 141 (1961), 174. o.

minden szempontból tiszta, ... a Vezérlő Lelket, a rossz által meg nem rontott szívét ismét megújította.”<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> Nüsszai Szent Gergely: Az Isten szerinti célról és az igazi aszkézisről [De instituto Christiano], ford. Vanyó László, In: *Nüsszai Szent Gergely művei*, Budapest: Szent István Társulat 2002. 417. (Ókeresztény Írók, 18)

# A MEGOSZTOTT SZÍV – A LELKIISMERET JELENSÉGE AZ ŐSZÖVETSÉGBEN

---

SZILASI JÓZSEF

*„Én is mindig arra próbáltalak emlékeztetni,  
hogy rólad van szó, hogy hozzád szólok.”*

*Søren Kierkegaard*

Jelen írás témája a lelkiismeret etikai-pszichológiai jelensége, a „lelkiismereti konfliktus” ábrázolása az Ószövetségben. A témamegjelölés nehézsége azonnal adódik: hogyan fordulhatunk a lelkiismeret kérdésével az Ószövetség felé, hiszen a lelkiismeret fogalma jóval később, a görög eszmeiség és a keresztény gondolkodás kölcsönhatásának terepén formálódott ki, s ezt a fogalmat a héber Biblia nem ismeri. Mit mondhatnak nekünk egyáltalán a lelkiismeretről az Ótestamentum régi szövegei; egy olyan népcsoport szellemi produktuma, amely az isteni kinyilatkoztatás hordozójának igényével lép fel, s amelyet a teocentrikus gondolkodásmód mellett egyéb olyan sajátosságok is jellemeznek, melyek alapvetően különböznek a mi nyugati gondolkodásmódunktól? Azonban éppen ez a körülmény igazolhatja kérdésfeltevésünk jogosságát: az a tény, hogy az Ószövetség nyelvezetében nem találunk külön kifejezést, amellyel a mi lelkiismeret-fogalmunknak megfelelő etikai tapasztalatot jelölné, még nem jelenti azt, hogy ezt a jelenséget ne fejeznék ki mégis valamilyen módon. A sémi-bibliai archaikus gondolkodásmód egy olyan képet alkot az emberről, amely alapjául nem a fogalmi-logikai megértés szolgál, hanem egy a mélyreható, a lényegi mozzanatok megragadására törekvő megértés. Ebből fakad az a sajátossága is, hogy a görög racionális-logikai gondolkodásmóddal szemben nem objektív módon kérdez az igazságra. Gondolkodásának középpontjába azt állítja, amely egzisztenciális értelemben bizonyul igaznak.<sup>274</sup> E jellemzőkből fakad az Ószövetség gondolkodásmódjának és nyelvezetének az a sajátossága is, hogy figyelmét gyakran az ember lelki, pszichológiai megnyilvánulásai felé fordítja. Ez utóbbi momentuma különösen is alkalmassá teheti egy olyan vizsgálódás számára, amely a „lelkiismeret-élmény” ábrázolásmódjára kérdez rá.

---

<sup>274</sup>

„Az izráelita gondolkodás analitikus. Megérteni = *bín*, voltaképpen: szétválasztani, elkülöníteni. Ebből: *bínáh* = megértés, értelem, felfogás, belátás. A héber elválasztja a külsődlegest és lényegtelen a fontostól és lényegestől, hogy megtalálja a dolgok magvát, s ha erre rátalált, akkor igyekszik azt lehetőleg röviden és velősen kifejezni.” Thorleif Boman: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Bp., Kálvin Kiadó, 1998. 177. o.

A továbbiakban két részre tagolom mondanivalómat. Az első részében néhány példán keresztül megkísérlem bemutatni azt, hogy milyen formában jelennek meg ezek az etikai- pszichológiai tapasztalatok az Ótestamentumban, előtérbe állítva annak egyik központi figuráját, Dávidot. A második részében a lelkiismeret hatékonyságának kérdését vetem fel, Dávid egyik nevezetes életeseményének kierkegaardi parafrázisa kapcsán. A szégyen, a bűntudat és a lelkiismeret ősi kultúrákban betöltött szerepére és összefüggéseire vonatkozó kérdést itt mellőzöm.<sup>275</sup> Továbbá a lelkiismeret mibenlétét, létjogosultságát firtató kérdések által felvetett problémákra sem kívánok e helyen kitérni. A lelkiismeret fogalmát a biblikus-keresztény hagyomány által meghatározott értelemben használom, különös tekintettel a szubjektum erkölcsi öntudatából fakadó felelősségére, s az énstruktúra saját realitása s az erkölcsi ideálkép diszkrepanciájából fakadó érzelmi-értelmi konfliktusára.

Néhány előzetes megjegyzést szükséges megtenni, amikor az Ószövetséghez közeledünk. A Biblia szövegei nem tartalmaznak explicit teológiai-filozófiai argumentációkat; nem úgy közelítünk hozzájuk, mint más, tudományos-elemző, vagy filozófiai szövegekhez, s éppen ezért, a megértés érdekében, fel kell függesztenünk teológiai és filozófiai előítéleteinket.<sup>276</sup> Ezekben a szövegekben a Biblia emberének valóság- és hittapasztalata szólal meg elemi erővel, amelynek sajátos nyelvezete, kép- és jelszerűsége is kifejezi a tapasztalat egészjellegét, a szellemi és testi, tudatos és tudattalan, külső és belső világra való vonatkozását.

Továbbá egy ilyen, a bibliai antropológiát érintő vizsgálódás nagy valószínűséggel tévútra fog jutni, amennyiben nem tartjuk állandóan szem előtt azt, hogy a mi „európai” emberszemléletünkéből fakadó fogalmaink nem alkalmazhatóak az Ószövetség emberére. H. W. Wolff klasszikus antropológiai munkájában<sup>277</sup> megjegyzi, hogy itt alapvető fontosságú tisztázni azokat a fogalmi, jelentésbeli anomáliákat, amelyek az Ószövetség görög nyelvbe való átültetésekor keletkeztek. Első helyen emeli ki a *sztereometrikus* és *szintetikus* szemléletmódot, mint a sémi-bibliai képzeletvilág alapvető jellemzőit. Eszerint az embert a héber gondolkodás nem elkülönített fogalmisággal fejezi

<sup>275</sup> A szégyen és a lelkiismeret összefüggéseiről, és az ún. „szégyenkultúrákban” való szerepéről lásd Heller Ágnes: *A szégyen hatalma* c. tanulmányát (Bp., Osiris, 1996).

<sup>276</sup> A teológia és a Biblia elsődleges szövegei közötti különbségtétel hermeneutikai jelentőségét Ricoeur is hangsúlyozza: „A teológia nagyon tiszteletre méltóan magas szintű elméleti megnyilatkozás. Mindazonáltal összetett, ötvöztet megnyilatkozás is, melyben a bölcséleti spekuláció már elválaszthatatlanul összekeveredik azzal, amit méltán nevezhetünk *bibliai gondolkodásnak*...” Paul Ricoeur – André Lacocque: *Bibliai gondolkodás*, Bp., Európa Könyvkiadó, 2003. 14. o.

<sup>277</sup> Hans Walter Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, Bp., Harmat Kiadó, 2001.

ki, hanem jellemző testrészeinek, szerveinek megnevezésével, amelyeket gyakran paralellizmusba állít, s az embert mint egyetlen *egészet* nevezi meg. A megnevezett testrész, vagy szerv egyszerre jelenti mindig annak lényegi funkcióit és képességeit is, magába foglalva az ember testi-lelki valóját.

A „lelkiismeret-élmény” felvetette kérdések felől közelítve a szövegekhez, az alábbi megfontolásokból indulunk ki. A Biblia elsődleges nyelvi közege a *narratíva*. Az elbeszélések mindig valamilyen emberi tapasztalatot fejeznek ki. A narratív forma sajátossága viszont az, hogy már egy bizonyos távolságot hoz létre az eredeti tapasztalat élményjellegétől. Van azonban a nyelvi közegnek egy *elemi formája*, amely közvetlenül az élményből szól, s így autentikusabban fejezi ki a tapasztalatot mint az elbeszélés, s ez az *imaforma*.

#### „NAPJAIM MIATT NEM KORHOL AZ ÉN SZÍVEM”<sup>278</sup>

A következőkben nézzük meg néhány példán keresztül, hogy ezeken a nyelvi szinteken miként fogalmazódnak meg azok az élmények, amelyeket az Ótestamentumi ember valamilyen etikai-lelkiismereti megnyilvánulásaként értelmezhetünk. A Dávid életeseményeit megörökítő szövegek néhány idekapcsolódó töredéke alapján próbáljuk ezt a kérdést megválaszolni.

Az *elbeszélés szintjén* két olyan szövegrészt emelhetünk ki, ahol az ábrázolt belső jelenség mögött – a kontextust is figyelembe véve – mindenképp etikai motívumot kell feltételeznünk. Mindkét szövegben az ószövetségi antropológia alapszavai közül az egyik legjelentősebb, a *léb(áb)* kifejezés szerepel, amely többnyire „szív”-ként áll a magyarban. Az első szöveghelyen arról olvasunk, hogy Dávid, Izráel trónjának új várományosa, bujdosik a jelenlegi király, Saul elől, aki üldözi őt. Azonban váratlanul testközelbe kerülnek egy barlangban olymódon, hogy Dávid észrevétlenül lecsaphatna riválisára. Ámde a következőket olvassuk: „*Felkelt azért Dávid, és elmetszette orozva Saul köpenyének a sarkát. Dávidnak azonban megdobbant (megindult) a szíve, miután elmetszette Saul köpenyének a sarkát. És ezt mondta embereinek: Oltalmazzon meg engem az Úr attól, hogy ily dolgot cselekedjem az én urammal, az Úrnak felkentjével, hogy kezemet felemljem ellene...*” (1Sám. 24, 6-7) A szövegösszefüggés világossá teszi, hogy itt a „megdobbant a szíve” kifejezés nem emocionális vagy fiziológiás okok kiváltotta reakcióra utal, hanem egy konkrét helyzetben meghozott etikai döntést, a „szív”, funkciója szerinti belső lelki mozzanatot kívánja ábrázolni. Emellett szól az is, hogy a héber *léb(áb)* kifejezés nem az ember érzelmi székhelyét jelöli. A „szív” elsősorban a tudatosság, az elhatározás centrumára

---

<sup>278</sup> Jób könyve 27, 6



utal.<sup>279</sup> Ez a példa tehát egy olyan megelőző, belső lelkiismereti reakcióként értelmezhető, amely Dávidot visszatartja egy tett elkövetésétől.

A második szöveghelyen viszont éppen arról olvashatunk, amikor a „szív” már egy tett után „mozdul meg” (2Sámuel 24.). Dávid, már a királyi hatalom birtokosaként önhatalmúlag népszámlálásra ad parancsot, figyelmen kívül hagyva a jó szándékú figyelmeztetéseket is. Ennek az aktusnak az elrendelése az Ótestamentum felfogása szerint Jahve hatáskörébe tartozik. Ő, a *Seregek Ura* tartja számon népét, annak haderejével együtt. Miután megtörtént a haderő számbavétele, a következőket olvassuk: *„Minekutána pedig Dávid a népet megszámlálta, megsebhédék az ő szíve, és monda Dávid az Úrnak: Igen vétkeztem abban, amit cselekedtem.”* (2Sámuel 24,10) Az ókori Izráelben amelyik uralkodó haderőfelmérést végez isteni parancs nélkül, ezzel mintegy kifejezi, hogy ő a nép ura, s a politikai-háborús döntéseket is ennek megfelelően, emberi számítás szerint, az isteni akarat mellőzésével fogja meghozni. Röviden: a hitet megvonja Istentől, s megszakítja a függés állapotát. Dávid a népszámlálás után belátta önfejlését s szembefordult elhamarkodott tetteivel. Amint láttuk, itt is a „szív” belső rezdülése jelzi a történés etikai dimenzióját, amely itt mint a cselekedet utáni, „követő lelkiismeret” jelentkezik.

Továbbá, az élmények és érzések közvetlen kifejezésének *elemi nyelvi szintjét* vizsgálva, pontosíthatjuk az eddig kapott képet. Ezeket az elemi struktúrákat az egyes szám első személyben elhangzó imádságok jelentik, amelyek a *Zsoltárok könyvéhez* utalnak bennünket. Itt nem az emberről beszélnek, hanem maga az ember beszél. A zsoltárokból az ótestamentumi ember könyörög, dicsőít, panaszkodik, mégpedig az Isten és ember, az *Én-Te* viszonyban egy olyan minőségében, amely a narratíva szintjén nem, vagy csak korlátozott módon juthat szóhoz. Az Ótestamentum nyelvezetének olyan formájáról van itt szó, amelyben nem a reflexió, nem az elbeszélés, hanem a szubjektum közvetlen élménye jut szóhoz. Témánk szempontjából az egyik legjelentősebb az 51. zsoltár, melyet a hagyomány Dávid nevéhez kapcsol, mint a nevezetes Bethsabé-ügy utáni bűnbánati imádságot. Ez a textus az emberi egzisztencia bűn feletti kétségbeesésének, és megoldás utáni vágyának szenvedélyes hangja: *„Egészen moss ki engemet az én álnokságomból, és az én vétkeimből tisztíts ki engemet; Mert ismerem az én bűneimet, és az én vétkem szüntelen előttem forog.”* (Zsolt. 51, 4-5) A

<sup>279</sup>

„... egy-egy héber kifejezés sztereotip, szó szerinti fordítása a legtöbb esetben szükségszerűen téves irányba tereli a megértést, aminek következtében gyakran teljesen elvész az emberről szóló igazi mondanivaló. (...) a 'szív' a héberben milyen széles körben és mennyi finom megkülönböztetéssel nevezi meg az értelem székhelyét és funkcióit. Mindent átfog, amit mi a fejnek és az agynak tulajdonítunk: megismerő képességet, észet, megértést, belátást, tudatot, emlékezetet, tudást, töprengést, ítéletalkotást, tájékozódást, értelmet.” Wolff: *Az Ószövetség antropológiája*, Bp., Harmat Kiadó, 2001. 25., 75. o.

könyörgés középpontját a következő sorok alkotják: „*Tiszta szívet teremts bennem, oh Isten, és az erős lelket újítsd meg bennem. Ne vess el engem a te orcád előtt, és a te szent lelkedet ne vedd el tőlem.*” (51, 12-13) Ebben a szövegrészben felbukkan a héber nyelv egy másik teológiai-antropológiai fogalma, amely témánk szempontjából is jelentős. A „lélek”-kel fordított héber szó a *ruah*, többnyire egy természeti erőt, az erőteljesen fújó szelet jelenti, mint *Isten szele*, meglelevenítő, hatalommal felruházó, ellenállhatatlan erőt jelent. Az emberre vonatkozóan az ember lélegzetére vagy életerejére utal. Mivel tehát a *ruah* egyik legfontosabb jellemzője az erő, a magával ragadó dinamizmus, a fogalom a tettek sarkalló *akarata* hordozójává vált. A legtöbb ótestamentumi szöveg az embert mint akaratérővel, életerővel felruházott lényt, az Istennel való dinamikus közösségében ábrázolja. Az ember tehát az akaratérőnek ezen az etikailag semleges, pusztán vitális szintjén is függ az isteni jelenléttől. Az ókori izraelita számára az, hogy az ember életerővel teltlen képes a világban hathatósan és sikerrel fellépni, nem magától értetődő dolog; különösen egy olyan ember számára nem, mint Dávid, akinek vállára egy egész nép kormányzásának terhe rakatott. Jahve *ruahjának* erejét és bölcsességét nélkülözve lehetetlen az emberfeletti erőt igénylő feladatokban megfelelően helytállni. Így értjük meg jobban, hogy miért is könyörög Dávid oly sóvárogva. A „tiszta szív” és az „erős lélek” itt szorosan összefügg, egymásra vonatkozik. A szívben történik az ember tetteinek mérlegelése és elhatározása is. A „tiszta szív” itt az Isten felé nyitott és a helyes belátásra képes emberi intellektust jelenti – mondhatnák hogy a tiszta lelkiismeretet –, amely megtisztulva a múlt bűneitől, mintegy felszabadul a helyes ítéletalkotásra. Az „erős lélek” (az új *ruah*) vonatkozásában pedig a kitartó akaratért, a megújult életerőért való könyörgés fejeződik ki, amely hiányában a helyes belátás nem sokat ér. Mai fogalmaink szerint azt mondhatnánk, hogy Dávid a *hatékony lelkiismeretért* könyörög, amely nem marad meg pusztán a helyes etikai-intellektuális ismeretnél, hanem a cselekvésben meg is valósul. Az ókori kegyes izraelita bennetalálta magát az összeférhetetlen érdekek által polarizált világban, ahol „Isten embereként” kellett helyt állnia a „test” uralta érdekszférák kereszttüzében. A „test” által reprezentált erők azonban nem csupán külső támadást jelentettek: önnön lényéből is ismerte azokat, s belső meghasonlásán is úrrá kellett lennie. A bibliai ember számára a bűn nem pusztán valami elvont teológiai vagy vallási kategóriát, jelentett, hanem jelenlévő és tevékeny valóságot, amely ember és Isten, ember és ember közé állva felbomlasztja az élet pozitív erőt.

Említettük, hogy bizonyos testrészek és belső szervek az Ószövetségben különböző emberi létszférákat jelölnek. Az ember belső etikai rezdüléseinek hordozó szerve a szív mellett még a *vesék*. A 26. zsoltárban így szól Dávid: „*Vizsgálj meg, Uram, és tégy próbára, kutasd ki veséimet és szívemet*”; a 16. zsoltárban pedig ezt olvassuk: „*Áldom az Urat, aki tanácsot adott nékem*;

*még éjjel is oktatnak engem az én veséim.*” A „vesék” az ember lényének mélyebb, tudattalan, emocionális és intuitív rétegeire utalnak. Mindezek a példák jól mutatják, hogy a héber gondolkodás a testi és lelki valóság sajátos analógiáját teremti meg.

A lelkiismeret jelenségének ótestamentumi kifejezésformáit vizsgálva láttuk, hogy az Ószövetség emberének életében is jelentős szerepet kap cselekedeteinek etikai értékelése, s gyakran igen erőteljes módon fejeződik ki ezek az önreflexív, emocionális lelki aktusok. Jóllehet, esetükben nem beszélhetünk individualitásról és erkölcsi autonómiáról, hiszen világuk a kollektívumon és az egyfajta külső mértéket képviselő isteni akarat tekintélyén nyugszik. Ugyanakkor a Törvény általános szinten megfogalmazott előírásainak konkrét cselekedeteikre való alkalmazása teret adott az erkölcsi tudatuk fejlődéséhez. A próféták intéseiben is találunk már utalásokat a „Törvény szellemére”, amely már egy bizonyos szinten megköveteli az egyén részéről az autonóm etikai döntést. Dávid is, lényegét tekintve az Újszövetség lelkisége felé mutató gondolatot fogalmaz meg, amikor a pusztán külsődlegessé váló kultusszal szemben az Isten előtt álló egyén személyes bűnbánatát hangsúlyozza: *„Isten előtt kedves áldozat: a töredelmes lélek.”* (Zsolt. 51,19)

#### ÁTMENET A SZUBJEKTÍVRE

Mind az Ó-, mind az Újtestamentumban az Isten beszéde, a prófétai szó az, amely az emberi bensőnek közvetlenül ezt a rejtett zugát (a szívét) célozza meg avégett, hogy az illető szemléletmódjában egy „perspektívaváltást” hozzon létre. Rátérve mondanivalóm második részére, tegyünk egy gondolat kísérletet egy Dávid életéből vett hírhedt epizód segítségével, amelyet Kierkegaard maga is érintett az *Önvizsgálat* című kisebb írásában.<sup>280</sup> Az itt papírra vetett sorai filozófiájának abból az alapgondolatából fakadnak, amely a *Lezáró tudománytalan utóirat* klasszikus megfogalmazása szerint így hangzik: „a szubjektivitás, a bensőségesség az igazság”<sup>281</sup> Ez az igazság nem filozófiai, vagy vallási igazság, hanem ez az *ember, mint egzisztencia* igazsága, s ezért képes Kierkegaard ennek az igazságnak a relevanciáját felmutatni, filozófiai és vallási kontextuson belül egyaránt.

A szóban forgó bibliai elbeszélés közismert: Dávid házasságtöréséről és gyilkosságáról van szó.<sup>282</sup> A történet szerint Dávid megpillantja a fürdőző Bethsabét palotája tetejéről, akiről kiderül, hogy a katonai elit gárdájához

<sup>280</sup> Kierkegaard: *Önvizsgálat – ajánlva a kortársaknak*. Bp., Új Mandátum Könyvkiadó

<sup>281</sup> Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*. In: Søren Kierkegaard írásából, Bp., Gondolat Kiadó, 1969. 392.o.

<sup>282</sup> 2Sámuel 11-12.

tartozó Uriás felesége, majd a nőt házába hívhatja. S mivel a látogatás folyamánként egy nemkívánatos körülmény is előáll – Bethsabé teherbe esik –, szorult helyzetéből Dávid azzal a gátlástalan lépéssel próbál kikeveredni, hogy parancsot ad bizalmasainak: Uriásnak el kell esnie a harctéren... Némi idő elteltével megjelenik Nátán, a próféta, aki segít a királynak emlékezni. Az elbeszélés szerint Dávid lelkének nyugalma mindvégig háborítatlan volt, s az események után is élte napjait. Tegyük fel azt a kérdést, bevonva Kierkegaard nevezett írását is, hogy hol ragadhatjuk meg a történetben azt a pontot, ahol Dávid lelkiismerete úgymond megszólal, és bűnbánatra jut? Mivel magyarázható az emberi élet, az emberi lelkület ily ellentétes pólusok közötti mozgása?

A cselekmény középpontja az a párbeszéd, amely Dávid és Nátán között folyik, nem tudni mennyi idővel a gaztett elkövetése után. Nátán egy történettel áll Dávid elé, amelynek szerepe valójában az, hogy tükröt tartson elébe. A történet olyan, mintha egy jogorvoslatra váró eset volna: volt egy szegény embernek egy báránya, ami olyan kedves volt a számára, mintha az a saját gyermeke lett volna. Egy tehetős, gazdag szomszédja mégis, sajnálván a saját vagyonát, elvette a szegény bárányát, és azt vágta le és szolgálta fel egy utazó vendégének. A történet végén felhangzik az indulattal teli királyi ítélet: *„Él az Úr, hogy halálnak fia az az ember, aki azt cselekedte!”* Nátán kurta válasza sem késik: *„Te vagy az az ember!”* Ez, a próféta szájából elhangzó utolsó mondat az a pont, ahol megtörténik Dávid lelkiismeretének „felszínre hozása”. Ez a mondat teremti meg a dialógus kulcsmozzanatát, amely a fordulatot létrehozza, s amelynek lényege Kierkegaard megfogalmazása szerint az *átmenet a szubjektív*.<sup>283</sup> Hogyan értsük ezt itt az ember etikai önreflexiójával összefüggésben? Kierkegaard szerint mindez, ami az emberrel objektív, személytelen viszonyban áll, az számára mint konkrét, időbeli egzisztencia számára közömbös: „nem-igazság”, „nem-valóság”. Mindez történetünkkel való kapcsolatában azt jelenti, hogy Dávid, életének abban a periódusában is, mialatt szégyenletes tetteit elkövette, minden bizonnyal tudatában volt *objektíve* a Törvénynek; nyilvánvaló, hogy a „Ne kívánd!” és a „Ne ölj!” passzusok sem kerültk el figyelmét. De mégis, ott és akkor, csak mint tárgyilagoss, elvont tannal, személytelen viszonyban állt. Nem tartotta meg azt a szubjektivitás bensőségességében, olyanformán, ahogyan az egyébként a nevéhez fűződő zsoltárokból, mint az Istenhez való szenvedélyes viszony autentikusan kifejeződik. Amint elveszítette az igazsághoz, Istenhez fűződő viszonyában a személyes érdekelttség szenvedélyét, mindez a Törvényhez való objektív, személytelen viszonyulásban is megjelent. Minden, ami objektív,

---

<sup>283</sup> Kierkegaard: *Önvizsgálat*, 48. o. Az „átmenet” kifejezés itt nem az „ugrás” kierkegaardi fogalmával való összefüggésében értendő, hanem az elbeszélésben szereplő történet által megteremtett objektív viszony („egy ember”) szubjektív, személyes viszonyba („te vagy az”) való átfordulására vonatkozik.

tárgyilag, elveszíti egzisztenciális kapcsolatát az emberrel.<sup>284</sup> Ebben a viszonyban minden további nélkül megfér egymás mellett az ember életében a tudomány, műveltség, vallás a házasságtöréssel és gyilkossággal együtt.<sup>285</sup> Ezért mondja Kierkegaard: „ez a magasztalt személytelenség (objektivitás) nem több és nem kevesebb, mint lelkiismeretlenség.”<sup>286</sup> Dávid életének helyrebillenéséhez minden haszontalannak bizonyult, még a példázat is, míg el nem hangzott felé a kurta mondat: „Te vagy az az ember!”. Csak ezután – hogy a prófétai üzenettel szubjektív-személyes viszonyba került – ébredt önmagának, mint Isten előtt álló egzisztenciának a tudatára, s csak ekkor hangzott el szájából: „*Vétkeztem az Úr ellen!*” „Kegyesség, istenfélelem a személyiség, a szubjektív formái”<sup>287</sup> – s a lelkiismeret is, tehetjük hozzá.

A kétfajta viszonyulás különbözőségét, s az igazság bibliai fogalmához fűződő kapcsolatát még világosabbá tehetjük az alábbiakkal. „Különbség van igazság és igazságok között,...”<sup>288</sup> – mondja Kierkegaard. A tudomány, vagy a művészet területén fellelt igazságok esetében – ahol az igazság a tudás, az ismeret kérdése –, sokak szellemi erőfeszítéssel járt úttjáról van szó, amely út végén az igazság, mint *eredmény* kerül az ember birtokába. Az igazság

<sup>284</sup> Az objektív tudás és a személyes realitás között, ahol az egzisztenciát meghatározó döntések megszületnek, nincs lényegi kapcsolódási pont: „De ha oly végtelenül nagy valami lebeg szemünk előtt, mint az objektív igazság, akkor könnyűszerrel áthúzható csekély szubjektivitásunk, miként az is, amit szubjektumként pedig tennünk kellene: akkor az objektív igazság megközelítését kifejezi szimbolikusan a kézmosás; mert objektíve nincs döntés, míg ellenben a szubjektív döntés azt bizonyítja, hogy nem volt igaza az embernek, miközben nem értette meg, hogy pontosan a szubjektivitásban rejlik a döntés.” Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*. 424. o.

<sup>285</sup> A kierkegaardi parafrázis magva a következő: „Azt hiszed, hogy Dávid előbb nem tudta jól, hogy mily gyalázatos az, egy nő férjét agyonütnetni, hogy aztán elvehesse az özvegyet? Azt hiszed, hogy Dávid, a nagy költő, nem lett volna képes (költői lendülettel megrázóan) leírni azt? Azt hiszed, hogy Dávid egészen tisztában ne lett volna önmagával arra nézve, hogy miben hibázott? És mégis, mégis, mégis szüksége volt kívülről valakire, aki néki megmondja: *te* vagy az. Láthatod ebből, mily keveset használt ez a tárgyilag (objektív) tan, történet, tudomány stb., ha még egy oly, különben istenfélő, kegyes férfiú is, mint Dávid (...), hogy még ő is oly gyalázatos bünténnel szemben, melyet elkövetett (előzetesen – objektíve – nem állott semmi útjában, nem a lelkiismeret sem, hogy elvegye Bethsabét), hogy elkövetve azt, megtartsa személytelenségét (az objektivitást), hogy mire sem ügyelve éljen tovább, meghallgassa a próféta elbeszélését, – míg a próféta megunva azt, amit korunk mint komolyságot és műveltséget oly fennen magasztal, a személytelenséget és objektivitást, hivatásához híven azt nem mondja: *te vagy az a férfiú!*” Kierkegaard: *Önvizsgálat*, 48-49. o.

<sup>286</sup> Uo. 46. o.

<sup>287</sup> Uo. 48. o.

<sup>288</sup> Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 239. o.

szubjektív felfogásában épp az objektív reflexió a jelentéktelen mozzanat; az absztrakció, az igazság elvont, tárgyasított gondolata irreleváns a „keletkezésben lévő” egzisztencia számára. Éppen az vezetett a kereszténység esetében is a legnagyobb félreértésekhez, hogy a hit és az igazság értelmezésében a hangsúly oly mértékben eltolódott, hogy azok végül mint pusztán kognitív mozzanatok lettek meghatározva. A szubjektív igazság ebben az összefüggésben nem az úton elért, vagy elérhető eredmény, hanem maga az út; nem ismeret, tudás, hanem megvalósítás, élet.<sup>289</sup> Az igazság az *igazságban való egzisztálás*, amihez nem a megismerés, hanem a „hit szubjektív ugrásán”, a döntésen keresztül vezet az út.<sup>290</sup>

A lelkiismeret hatékonyságának kérdéséhez visszakanyarodva, a fentiek alapján elmondhatjuk, hogy az objektív ismeret, amely nem vált az emberi személyiség részévé, nem siet az ember segítségére, amikor az etikai lényként kell hogy egzisztáljon. A „jó lelkiismeret” szerinti döntésben benne foglaltatik az igazsághoz való szubjektív viszony, s ugyanígy a hit mozzanata is, amely éppen az objektív reflexióval szemben, annak ellenére határozza meg önmagát, hiszen „a hit nem más, mint a bensőségesség végtelen szenvedélye, és az objektív bizonytalanság közti ellentmondás.”<sup>291</sup> Valójában a lelkiismeret sem lehet az objektív spekuláció tárgya. Más dolog a lelkiismeret kérdésével *in abstracto* szembesülni, és más dolog az egyéni életvitelben előadódó etikai konfrontációkra személyes választ adni. A választás elé állított egyén a „mit kell tennie az embernek az életben?” kérdéssel a szívében tanácstalan marad: „valóban rettenetes érv a filozófia ellen, hogy semmit nem tud válaszolni.”<sup>292</sup>

<sup>289</sup> Az, hogy a bibliai igazság-felfogás – és egyben a kierkegaardi is – elsősorban nem episztemológiai, hanem egzisztenciális jellegű, jól mutatja az is, hogy Krisztus szavai után („Én vagyok az út, az igazság és az élet...” Jn 14,6) az igazságra irányuló kérdésünkben a ’mi?’ helyett a ’ki?’ kérdőszó kerül előtérbe.

<sup>290</sup> Kierkegaard az igazság mibenlétére irányuló objektíve feltett kérdés értelmetlenségét a végtelenségig kihangsúlyozza: „Mindenki annyit ismer az igazságból, amennyit valóra váltott belőle. Sőt, az igazság valójában megismerhetetlen, hiszen ha az ember ismeri az igazságot, azt is okvetlenül tudja róla, hogy nem jelent egyebet, mint az igazság valóra váltását, ennél fogva az igazság ismeretének része az a tudás, hogy az igazság ismerete igaztalanság.” Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, 238. o. A szubjektív igazság kierkegaardi felfogásához hozzá lehet tenni, hogy ez minden bizonnyal nem jelenti az igazság és a hit minden objektív vonatkozástól való mentességét, hiszen ha ezek semmiféle tárgyi alappal sem rendelkeznek, mi különböztetheti meg azokat bármiféle rajongástól? Az igazság nem lehet a megismerés tárgya, és a hit nem kognitív aktus, de lehet-e vajon a megismerés kiiktatásával az igazság megvalósításához hozzálátnia az embernek, és elvégezheti-e az a hit ugrását, ha nem tudja, ’honnan hová is kellene ugrania’? A hit az ember szubjektív válasza, a hit tartalmának objektív megnyilvánulásaira, ellenkező esetben nem másról lenne szó, mint „hit a hitben”, amely nyilvánvalóan értelmetlenség.

<sup>291</sup> Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, 391. o.

<sup>292</sup> Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Bp., Osiris Kiadó, 2005. 589. o.

Az objektivitás az embert még a saját etikai önreflexiójában is becsaphatja. Ekkor előfordulhat, hogy amikor lelkiismeretének tisztaságát nagy megelégedéssel nyugtázza önmagában, ez valójában annak jele, hogy „pert kezdett a Mindenhatóval”.<sup>293</sup>

Visszatérve témánk első részéhez összegezhethetjük, hogy az Ószövetségben is megtalálhatóak azok az elbeszélések, leírások, amelyek a maguk sajátos nyelvezetével képesek árnyaltan kifejezni az emberi élet etikai dimenzióit. Dávid kapcsán láthattuk, hogy szemléletmódjuk alapvetően teocentrikus, s az egyént az Istennel való egzisztenciális kapcsolat dinamizmusában ábrázolják. Gondolkodásmódjuktól idegen az ember merev, dualista ábrázolása. Az embert úgy fogják fel, mint aki korlátok között, bűnnek és halálnak kitéve éli az életét, *mert test*; ugyanakkor *élőlény*, aki Isten képét hordozza, s aki tevékeny, *mert lélek*. Ezt a felfogásmódot tükrözi a belső lelki történések testi szervekkel való kapcsolatának analogikus ábrázolása is: a test belseje – különösen a szív és a vesék – az ember lelki és etikai rezdüléseinek (s a lelkiismeret „funkcióinak” is) a hordozója. A két ellentmondásos princípium egységeként az ótestamentumi ember a kihívások világában találja magát, ahol az „osztatlan szívnek” olykor nagy ára van. A bibliai látásmód itt összhangban mozdul Kierkegaard gondolkodásmódjával, hiszen mindkettő számára alapvető értéket képvisel az egyes, a megismételhetetlen személy, aki számára az életének valóságát érintő problémák – így a lelkiismeret kérdése is – csak a szubjektivitás szintjén, a személyes döntés aktusában válik hozzáférhetővé.

---

<sup>293</sup> Vö: Kierkegaard: *Az épületes, amely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk*, In: Vagy-vagy, 747. o.

***„Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem  
vetheti a szemére, hogy ... elmulasztotta  
megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a  
legjobbnek ítélt, ... olyan megelégedésben  
részesült, ..., hogy a szenvedélyek  
leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha  
elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalma  
megzavarják.”***



---

Így aztán csak a **bölcs**, ki Istent az ész vezetése szerint, ahogyan kell, megismeri, ő egyedül **ember**; egy ateista vagy egy babonás állatok inkább, mégis ezzel a különbséggel: egy **ateista** nem üt el nagyon egy **majomtól**, mert egy igazi philosoph-hoz ugyancsak közel kerül, és sok tekintetben majmolja is; mégsem ember ő, mert Istenről éppoly keveset tud, mint egy majom. Egy **babonás** azonban olyan, mint egy buta **szamár**, vagy mint egy **disznó** stb., melynek külső tettei egészen nyilvánvalóan különböznek az ember cselekedeteitől s tartózkodásától.<sup>295</sup>

Ezekkel a mondatokkal vezeti be Christian Thomasius *Einleitung zur Sittenlehre* című írásában a lelkiismeretet is szóba hozó gondolatmenetét. Két okból kezdtem ezzel a szövegrésszel előadásomat. Az egyik, hogy világosan képvisel egy elterjedt előítéletet, mely szerint egy ateista nem ember; hiszen nem hisz Istenben s a gondviselésben, nem féli Istent, s legfőbb java nem a többi ember észből fakadó szeretetére épülő lelki nyugalom (*Gemüths-Ruhe*), vagyis nem lesz lelkiismeret furdalása (*er macht sich kein Gewissen*), ha titokban kárt okoz másoknak. Szinte már önmagát tekinti Istennek.<sup>296</sup> Egy hasonlóan elterjedt előítélet a felvilágosodásról azt tartja, hogy nyíltan, de legalábbis rejtetten ateista vagy azt készíti elő. E két előítéletből pedig egyenesen következik, hogy az ateista modernitásnak nincsen lelkiismerete. A címem tehát ellentmondás, oxymoron vagy ironikus játék.

A következőkből kiderülhet, hogy ezek egyikéről sincs szó. A második előítéletet már meg is cáfolta az az egyszerű tény, hogy a majomszabású ateistákról értekező Christian Thomasius a német felvilágosodás megalapító-

<sup>294</sup> A tanulmány megírásához nagy segítséget jelentett a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek kutatói ösztöndíja valamint az OTKA To43561. számú pályázata.

<sup>295</sup> „So ist jemand **ein Weltweiser Mann** der Gott nach Anleitung der Vernunft / wie er sol / erkennet / alleine **ein Mensch** / ein Atheiste und ein Abergläubischer sind Bestien / jedoch mit diesem Unterschied: Ein **Atheiste** ist einem **Affen** nicht ungleich / weil er einem wahren Philosopho zimlich nahe kommt / und in vielen nachhüffet / aber er ist doch kein Mensch / weil er von Gott so wenig weiß als ein Affe. Ein **Abergläubischer** aber ist wie ein tummer **Esel** oder wie ein **Schwein** usw. dessen äußerliches Thun ganz offenbar von dem menschlichen Thun und Lassen entschieden ist.” Ahol a fordítót nem nevezem meg, ott saját fordításaimról lesz szó.

<sup>296</sup> Ch. Thomasius: *Einleitung zur Sittenlehre* (Ausgewählte Werke, 10. kötet), Hildesheim: Olms, 1995., 151. skk. o.

jának számít, az első tarthatatlanságát pedig a következő elemzésekkel igyekszem majd érzékeltetni.

A felvilágosodás, a modernitás semmiképp sem *en bloc* ateista. Hogy az vagy nem az, a legtöbb szerzőnél nem is dönthető el. S akár az, akár nem az, a lelkiismeretről megejtően sokuk képes igen cizelláltan értekezni. A következőkben először fölidézem az akkortájt hagyományosnak tekintett lelkiismeret-koncepció néhány fő elemét, hogy világosabb legyen az összefüggés és a kontraszt a korábbiak és a modernek közt. Ezt követően Descartes, Spinoza, Hobbes, Bayle és Leibniz gondolatmeneteire fogok több-kevesebb részletességgel kitérni.

A görög szüeneidézisz jelentésének három aspektusát adja meg a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* „Gewissen” címszava.<sup>297</sup> Az elsőt talán „együtt-tudásnak” fordíthatnánk (*Mitwissen*); egy meghatározott tett vagy életmód belső tudomásul vételéről van szó, már a kifejezés első előfordulásakor, Démokritosznál is morálisan megítélő értelemben. A második jelentése a szorosabb értelemben vett lelkiismeret mint az a belső instancia, amely általánosságban kínozza a rosszat cselekvőket. A harmadik éppenséggel az embernek az a belső állapota, belső világa, amely morális megítélés alá esik. A kései sztoában, Epiktétosznál, ez utóbbi jelentéshez kapcsolódva a szüeneidosz a lélek uralkodó részével azonosul, amelyet természet szerinti tisztaságában meg kell őrizni (térein).

A klasszikus latin *conscientia* kevésbé kötődik a lelkiismeret fogalomköréhez, mint a szüeneidézisz. Morális értékelés nélküli együtt-tudást is jelent, sőt olykor az „öntudat”, magabiztosság” fogalomköréhez tartozó, kifejezetten pozitív értékelést is, mint a *virtutum conscientia* Senecánál (Ep. 59, 16.). Ugyanakkor nem ismeretlen a latin szerzők előtt sem a mardosó lelkiismeret, de a *recta conscientia* sem, amely a cselekvés normáját foglalja magában: a *recta ratio*-ban gyökerezve *non scripta sed nata lex* (Cicero). A halhatatlan istenekre megy vissza ez az életszabály, amely azonban isteni megalapozás nélkül is az erények és bűnök mértéke, amely nélkül minden összeomlana.

Seneca jó és rossz lelkiismeretről is beszél, valamint feleleveníti azt a régi sztoikus tanítást, mely szerint az emberi belső, a pneuma valamifajta tűszerű létező, szikrácska (*scintilla*): *homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse* (*De otio* 5, 5).

A keresztény tradícióban természetesen a teremtő illetve megítélő Isten koncepciójának megjelenése alapvetően befolyásolja a görög-római alapértelmezési irányokat. Az emberek számára láthatatlan belső ismeretes Isten előtt. A lelkiismeret éppenséggel az emberbe beléhelyezett megítélő képesség lesz, amely leginkább saját cselekedeteinek morálisan megítélő együtt-tudása. Felmerül az is, hogy a lelkiismeret nem csupán az egyértelmű

<sup>297</sup> Band 3, Basel: Schwabe, 1974, 574-592. o.

esetekben működik, hanem van bizonyos autonómiája is, amellyel döntést hoz kérdéses esetekben. Ez a morális döntéshozó a pogányoknak is megadatott, a keresztények esetében azonban nem csupán a tett, az életvitel és a norma kerül be az együttes tudásba, hanem egyszersmind a morálisan megítélő, a normát megalapozó Istené is. (Thomasius azért tartja az ateistát lelkiismeretlennek, mert ő már úgyszólván *keresztény* ateista, tehát mintegy felfüggesztette magában annak a kereszténység előtti lelkiismeretnek az érvényességét, amely a *pogány* „ateistákat” a helyes életvezetésre inthette.) A szüneidészisz kifejezés egy téves olvasata nyomán belép a történetbe a szüntérészisz/synderesis kifejezés is, amely egyre inkább azt az eredendő képességet jelenti bennünk, amelynek megvalósulásai a lelkiismeret egyes ítéletei, mardosásai. Pontosabban ez eredeti adottság *potentia* vagy *habitus* voltának kérdése alkotta a nagy ferences-domonkos vita egyik aspektusát.

Számunkra a következő, a lelkiismeret fogalomkörébe tartozó kifejezéseknek, filozofémáknak lesz jelentőségük. *Conscientia* mint együtt-tudás, ami a zsidó-keresztény tradícióban nem semleges együtt-tudás, hanem nagyrészt az Isten vagy istenek által adott *recta ratió*ban megalapozódó, törvények, előírások formáját öltő, megítélő instancia, amely morálisan általában negatív ítéletet hoz. Az égből aláhulló szikrácskáknak, mint a lélek megjelenítései- nek is tulajdoníthatunk egyfajta, inkább akcidentális jelentőséget a descartes-i *Olympica* álomelbeszélésében.<sup>298</sup>

Első látásra kétségkívül van némi jogosultsága annak a szkepszisnek a modernnek lelkiismeretével kapcsolatban, amelyet akár még a *HWP* *Gewissen*-szócikkéből is kiolvashatunk annyiban, hogy a 17-18. század a legkevésbé dokumentált a történetben. Az én elgondolásom ezzel szemben az, hogy azoknál a gondolkodóknál, akiknél nincs vagy csak csekély mértékben van jelen kifejezetten a lelkiismeret – *conscientia* és megfelelői –, meg kell vizsgálni, mi pótolja a lelkiismeret funkcióit. Másfelől akár jelen van kifejezetten a lelkiismeret egy gondolkodónál, akár másvalami vette át helyét, meg kell vizsgálni, melyik mintának milyen hatása van értelmezésében, a görög-római filozófiai hagyomány valamelyik elemét követi-e, vagy a zsidó-keresztény tradícióét (itt persze messze nem biztos, hogy a zsidó és a keresztény hagyomány egy kötőjellel egyesíthető, de ennek kikutatására semmiképp sem vállalkozhatom; a *HWP* sem foglalkozik a zsidó gondolkodókkal, mint ahogyan egyébként az arabokkal sem).

Ki más lehetne a kályha, ahonnan elindulunk, mint Descartes? Némi elektronikus segédlettel négy szövegrészletet sikerült találnom, amelyek kifejezetten tartalmazzák a lelkiismeret kifejezést, s ezek nagyjából el is igazítanak a tekintetben, hogy miért csak ezek a csekélyebb jelentőségű helyek vannak, s

---

<sup>298</sup> Lásd *Vulgo* 4. évf. 3. szám, 140-146. o.

hogy mi a mintája annak, ami betölteni hivatott a lelkiismeret funkcióit. A *lélek szenvedélyei* 148. cikkelyében olvassuk a következőket: „Ahhoz pedig, hogy a lelkünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az erény pontos követésére van szüksége. Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira erősen boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják.”<sup>299</sup>

E szövegrész alapján arra következtethetünk, hogy a lelkiismeret azzal analóg aspektusa a léleknek, ami az *Értekezés a módszerről* 5. része szerint „egyetemes eszközként” a háttérből figyel az ember és környezete együttműködését, s minden helyzetre kiválasztja a megfelelő választ, ezzel biztosítva, hogy az ember ne úgy létezzék, mint egy emberszabású automata, amely csak az eredetileg belé programozott válaszokat adja az előre meghatározott ingerekre. A lelkiismeretet is hasonlóképp rekonstruálhatjuk: a háttérből figyel az azt a folyamatot, melyet az *Elmélkedések az első filozófiáról* negyedik része ír le: az értelem azon igyekszik, hogy megragadja az adott kérdés szempontjából fontos tényállásokat, az akarat pedig ítéleteket hoz – néha kivárva a világos és elkülönített megragadás pillanatát, többnyire azonban elhamarkodottan. Amikor elhamarkodottan hozunk ítéletet, mindenképp helytelenül járunk el, akár eltaláltuk az igazságot véletlenül, akár nem. A lelki nyugalom, a *tranquillitas animae* – amely maga is sztoikus eredetű fogalom – egyedül akkor lesz sajátunk, ha ítéletünket világos és elkülönített belátás alapján hoztuk meg. A lelkiismeret kárhoztatásának intuitíve két lehetőségét különíthetjük el: egyik az az eset, amikor nem vagyunk biztosak benne, hogy jól döntöttünk-e, a másik az, amikor biztosak vagyunk benne, hogy nem. A 177. cikkely minden jel szerint ezt a kettősséget ragadja meg: “A lelkiismeret furdalása egyfajta szomorúság, mely abból a kétségünkéből származik, hogy valami, amit éppen csinálunk vagy amit már megtettünk, jó-e. És szükségképpen előfeltételezi a kételkedést. Mert ha teljesen biztosak lennénk benne, hogy amit teszünk, rossz, akkor tartózkodnánk a megtételétől, mivel az akarat csak olyan dolgokra irányul, melyek a jóság némi látszatával bírnak. Ha pedig biztosak volnánk abban, hogy amit tettünk, rossz, akkor bűnbánatot éreznénk miatta, nem csupán lelkifurdalást.”<sup>300</sup> *Lelkifurdalásról* tehát akkor beszélhetünk, mikor kételkedünk, helyes volt-e, amit ítéltünk, illetve tettünk az ítélet alapján, vagy nem. Ha valamiről már előre biztosan tudjuk, hogy helytelen, azt nem tesszük meg. Hiszen az akarat Descartes-nál alapvetően *bienveillance* illetve *bonne volonté*, vagyis minden tényleges

<sup>299</sup> Descartes: *A lélek szenvedélyei*, Szeged: Ictus, 1994. 128. sk. o.; Dékány András fordítása.

<sup>300</sup> Op. cit. 150. o.

döntést megelőzően a jóra irányul – ezzel akár a *synderesis* pandanját is nyújtva. Ha viszont már a kételkedés, illetve a kéttelylet illetett cselekedet végrehajtása után bizonyosságra jutunk a cselekedet rossz voltát illetően, akkor bűnbánat ébred bennünk, ami kétségtől erősebb a lelki furdalásnál.

Nem jelent nehézséget összhangba hozni ezt az elgondolást az *Értekezés* harmadik részében illetve az Erzsébet hercegnőhöz írott 1645. augusztus 4-i levélben kifejtett ideiglenes etika között. Akár egyházi és/vagy világi tanítóinkat követjük, akár mi magunk neveljük magunkat, miközben az ő nevelésük eredményét időlegesen nem vetjük el – noha persze mindenkor készen állunk az értelmünk által jobbnak ítélt életszabályok elfogadására –, a lelkiismeret kritériuma nem valamilyen Istentől közvetlenül belénk oltott – esetleg természetinek nevezett – törvény lesz, nem is a tanítóink által bennünk kifejlesztett morális tudás, hanem teljességgel kiművelt, az akarathoz hasonlóan eredendően a jóra irányuló eszünk, elménk (*bon sens, bona mens*) saját tudása. Noha Descartes ideiglenesen eltűri, hogy gyakorlati tudásunk más jellegűnek, más bizonyossági fokúnak tűnjék, mint elméleti tudásunk, az Erzsébet-levél megfogalmazása – a Picot-levél fa-hasonlatával egyezően – azt mutatja, hogy a cél az egységes, az ellenállhatatlanul gyakorlativá váló elméleti tudás megszerzése. *Con-scientia* helyett *scientia*, mondhatnánk csupán némileg játszva a *con* partikula jelentésével: a morális tudás Descartes számára *elvilég* nem olyan tudás, amelyben döntő szerepet játszik egy vagy több „másik.” Még a *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*ot (1604) író Lipsius is kiemeli sztoikus rendszerében a másik szerepét, aki meghallgatja tetteinkről, gondolatainkról szóló beszámolóinkat, példát ad nekünk, és velünk *együtt* alakítja ki a lelkiismeret szavaként is felfogható *tudást*. Valószínűleg ezért alkotja a *De constantia* (1584) keretét is az elbeszélő én találkozása egy tudós baráttal, aki helyesbíti is az elbeszélő eredeti, saját elgondolását arról, hogy a fizikai térben kellene elmenekülnie a geográfiai értelemben vett hazáját fenyegető háborúságok elől. E helyett a beszélgetőtárs Langius által meggyőzően előadott új cél éppenséggel a világegyetemet hazájának tekintő, a világot irányító eszes természettel folyamatosan egyező, állhatatos emberi természet megszerzése – ami persze, akár Lipsius- akár Seneca-olvasmányok révén, Descartes számára is fontos lesz.

Itt álljunk meg egy pillanatra, s tegyük fel a kérdést: hogyan ítélnénk meg Descartes-ot az egy emberöltővel később élt Christian Thomasius kategoriái alapján? Descartes ugyan nem épít különösebben a lelkiismeretre mint *con-scientiára*, mint együtt-tudásra, ám azért azt sem téveszthetjük szem elől, hogy alapvető, leküzdhetetlen végességünk elismerése az *Elmélkedések* záró mondatában komoly kihívás elé állítja a *scientia* rendszerének kidolgozóját. „Minthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s minthogy a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell

ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlén.”<sup>301</sup>

De vajon nem épp az *infirmetas* teszi-e szükségessé a hagyományos elgondolások szerint a *con-scientiát* mint az együttes morális tudásnak az elméletitől eltérő válfaját? De igen, valószínűleg igen. De vajon a *con-scientia* mint a mások által is konstituált tudás eleve kizárja-e, hogy a kinyilatkoztatott morális tudásra épülő lelkiismeret helyett az eredendően jóra irányuló észre és akaratra épüljön az a lelkiismeret, amely gyengeségünk felismerésével szinte már csak a furdalás/mardosás és a bűnbánat között ingadozhat? Ha ez így lenne, az kétségkívül Descartes vállalkozásának kudarcát jelentené. Nem a lelkiismeret értelmezhetetlensége miatt, hiszen ez végül is csak egyik, s talán nem is legjelentősebb összetevője a descartes-i vállalkozásnak. A kudarc abban állna, hogy az *Elmélkedések az első filozófiáról* előszavaként közölt, a Sorbonne teológus doktoraihoz intézett programmatikus levél célkitűzése válna beteljesíthetelenné: hiszen ott Descartes elismerte, hogy az emberek partikuláris csoportjai által elismert kinyilatkoztatások az ezeket el nem ismerő csoportok – azaz a mindenkori többi csoport számára „nem hívók” – szempontjából körkörös argumentációnak tűnnek. Az egyedüli kiútnak ebből az – örökös vallásháborúskodással fenyegető – episztemológiái<sup>302</sup> helyzetből az tűnik, ha kimutatjuk, hogy éppenséggel a körkörösség kimondására képes tehetségünk, az ész az, amely maga a minden partikularitást meghaladó, egyetemes isteni önfeltárulkozás. Ha kimutatjuk, hogy emberként létezni nem egy partikuláris kinyilatkoztatás birtoklását, hanem az egyetemes isten-képként, vagyis eszes létezőként való létet jelenti. Ha viszont sikerül ez a vállalkozás, akkor *scientia* és *con-scientia* ellentéte feloldható lehet: ha az együtt-tudás másika nem egy – vagy esetleg egy másik – partikuláris kinyilatkoztatás, hanem az ész-morál alapján ítéli meg velem *együtt* a szóban forgó cselekedetet, nem a gyengeség állandóságának, leküzdhetetlenségének, hanem eszes természetünk tökéletesíthetőségének, a gyengeség visszaszorítandóságának és visszaszoríthatóságának meggyőződésével.

Úgy látom, Descartes számára nem vált világossá az a kényszer, hogy a partikuláris lelkiismeretet támogató partikuláris vallási hagyományok közöiségeinek és a szcientikus, individuális morális tudásnak az ellentétét vagy meg kell haladni egy univerzális ész-közösség posztulálása s az *e közösség*

<sup>301</sup> Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz, 1994. 108. o.

<sup>302</sup> Azért s annyiban nevezem e helyzetet episztemológiáinak, mert és amennyiben azon a feltételezésen alapul, hogy a vallások összetűzése az - akár kinyilatkoztatott, akár természetes úton megszerzett - ideák világában ered és ott is marad. Amennyiben ez az előfeltevés összeomlik, s kiderül, hogy más faktorok legalább ennyire fontos szerepet játszanak – nacionalizmusok, kiválasztottság-igények, biztonságkeresés, más előítéletek -, az egész fenti problematika súlya mérhetetlenül csekélylé válik.

együttes tudására épülő lelkiismeret révén, vagy le kell mondani arról az eszméről, hogy a hagyományos vallási-lelkiismereti közösségeket meghaladjuk. Az *ego cogitans*-ra irányzott metafizikai meditáció nem csak s nem is elsősorban a dualizmus-probléma megoldása érdekében szorul rá a *générosité*-ben kicsúcsosodó, a többi ember jóakarató elismerését jelentő szeretet szenvedélyére vagy habitusára.

De, mint mondtam, Descartes nem látja igazán ezt a kényszert – vagy nem látta meg időben: hiszen talán a számára igen rosszul végződő svédországi kirándulást követő időkre akár még tervezhette is, hogy majd ezzel a kérdéssel is foglalkozik. Ám már legelső írásától fogva világosan látta ezt a kényszert Spinoza. A következőkben az ő elgondolásaira vetünk egy pillantást.

Spinozától az *Etika* megírását megelőző időből fennmaradt egy *Rövid tanulmány Istenről, az emberről s az ő boldogságáról* című írás. Ennek második részében olvassuk a következő szövegrészt:

„S mivel egy tökéletes ember az általunk jelenleg ismert vagy szemünk előtt látott legnagyobb jó, ezért messze az a legjobb mind a mi magunk s valamennyi ember számára, ha állandóan azon igyekszünk, hogy az embereket ebbe a tökéletes állapotba juttassuk. Mert csak akkor lehetnek számunkra, s mi az ő számukra, a legnagyobb mértékben előnyünkre.

Ezt úgy érhetjük el, hogy mindig úgy bánunk velük, mint ahogyan a jó lelkiismeretünk állandóan tanít s buzdít bennünket. A jó lelkiismeret ugyanis sohasem ösztönöz bennünket arra, ami romlásunkat jelenti, hanem csakis üdvösségünkre.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a gyűlöletben s az ellenszenvben épp annyi tökéletlenség van, mint amennyi tökéletesség a szeretetben. Mert a szeretet mindig jobbit, megerősít és megnövel, ami pedig nem más, mint a tökéletesség. A gyűlölet, ezzel szemben, mindig elkülönüléshez vezet, gyengüléshez s megsemmisüléshez, ami maga a tökéletlenség.”<sup>303</sup>

Ez egy olyan gondolatmenet, amely az *Etikában* bizonyos szempontból jobban ki van bontva, az itteni megfogalmazásnak viszont megvan az az előnye, hogy szerepel benne a „lelkiismeret” kifejezés.

Mivel Spinoza teljességgel elveti értelmi megragadás és akarati ítéles descartes-i kettősségét, a lelkiismeret az ő számára semmiképp sem jelentheti az ezt a viszonyt felügylő mentális aspektust, noha másfelől mindenképp a jóra irányulást célozza nála is. Csakhogy míg Descartes számára a világban, az emberi elmében, az emberi akaratban, az örömben s szeretetben mint kronológiailag első szenvedélyekben uralkodó jó az isteni jóság transzcendens tükröződése, addig Spinozánál a transzcendentális kifejezés

---

<sup>303</sup> *Rövid tanulmány* 2. rész, 6. fejezet, in: B. d. Spinoza: *Korte verhandeling [...]* / *Breve trattato [...]* ed. Filippo Mignini, L'Aquila: L.U. Japadre Editore, 1986. 236. / 237. o., Saját fordításom.



értelmében vett jó helye üresen marad: ebben az értelemben – de csakis ebben az értelemben – azt lehet mondani, hogy nála *nincsen jó és rossz*. Pontosabb azonban úgy fogalmazni, hogy jó és rossz nála nem kívülről adott egyszer s mindenkorra, hanem az egyetlen, mindent átfogó természetben belül generálódik az e természetet felépítő véges moduszok partikuláris természetének megfelelően. Jó és rossz nála bármely létező számára az, ami a mindenkor adott pillanatban a többi véges létezővel fennálló kölcsönhatása nyomán perfektuálódott<sup>304</sup> állapota szempontjából sajátos léte fennmaradását elősegíti, vagy gátolja. De itt természetesen nem egy vulgár-epikureista utilitarizmusra kell gondolni. Spinoza szerint még csak rálépni sem lehet a boldogság útjára magunk és világunk adekvát ideákban történő megragadása nélkül; márpedig adekvát ideáink csakis azt mutathatják számunkra hasznosnak, saját létünkben való megmaradásunk elősegítőjének, ami *csakugyan* az, vagyis, mint idézetünk is mutatja, alapvetően a másik embert, s leginkább az *etikai* (a spinozai *Etika* értelmében vett) tökéletességre jutó másik embert. Ez az a jóakarátú, *benevolens* szeretet, amely, mint Leibniz-nél, egyforma eredetiséggel érzi embertársa tökéletesedése feletti örömét, s azt az örömet, amelyet ez önmagára vonatkoztatva okoz: olyan „tisza szeretet” ez, amely ugyan nem ment az önszeretettől – nem is törekszik a tőle való mentességre, mert önellentmondásnak tartja –, de ehhez csakis embertársunk szeretete révén juthatunk el. Ez az, amire lelkiismeretünk állandóan tanít: mindig szeretettel, sohasem gyűlölettel fordulni embertársainkhoz, ami egyben azt is jelenti, hogy meg kell tennünk mindent, ami az ő tökéletesedésükhöz, azaz boldogságukhoz, „üdvözülésükhöz” vezet. „Boldogságomhoz hozzátartozik az az igekezet is, hogy [...] velem együtt sokan tegyenek szert erre a természetre [annak tudására, hogy az emberi elme egységet alkot az egész természettel]” – így fogalmaz már valószínűleg legelső írásában, az értelem megjavításáról szóló tanulmányban is,<sup>305</sup> s ez az oka annak, hogy az *Etika* a megismerés egyre adekvátabbá válásának minden lépcsőfokán elengedhetetlenül szükségesnek tartja a többi tökéletesedő ember támogató jelenlétét. Északközösség, a szabad emberek közössége – ilyenféle megnevezésekkel szokás illetni a Spinoza-irodalomban a lelkiismeret ítéleteinek mércéjéül szolgáló legfőbb jót, a szabad emberek aszimptotikusan megközelíthető/megközelítendő, projiciált, „fiktív” közösségét, amely az inadekvát emberi kapcsolatokon alapuló, hagyományos közösségek morális *con-scientiájának* szerepét hivatott átvenni és betölteni. A szabad ember a nem-szabadok rájuk jellemző jótéteményeit elhárítani igyekszik, ám ezt csakis oly módon teheti, hogy

<sup>304</sup> Realitás és tökéletesség (*perfectio*) az *Etika* 4. részéhez írott előszó értelmében azonosak.

<sup>305</sup> Boros Gábor (szerk.): *Az ész aranykora*. Szöveggyűjtemény a XVII-XVIII. századi filozófia tanulmányozásához. Miskolc: Z-Press Kiadó Kft, 1997. 93. o.

közben ne bátorlalanítsa el az ajándékozót, ne tegye kérdéssé számára, hogy lehetséges a szabadsághoz vezető, csakis őrá szabott út megtalálása.

Akik olvasták valaha Spinoza *Etikáját*, azok némileg biztosan megütköztek a „lelkiismeret”, „üdvözülés” kifejezések spinozai kontextusban való felbukkanásán. S joggal. Általánosságban is jellemző a *Rövid tanulmány* és az *Etika* viszonyára, hogy a korábbi mű a keresztény teológiai hagyományból származó kifejezéseket alkalmaz olyan filozófémákra, melyek az *Etikában* „szekularizált” alakban jelennek meg. A *szűneidészisz*, *conscientia* görög-latin filozófiai értelmének egyik alapeleme a lélek belső életéről való „kísérő tudás”, öntudat a szó semleges értelmében. Az *Etikában* alapvetően ebben a jelentésben találkozunk e kifejezéssel, de – mint látni fogjuk – döntő, filozófiai jelentősége van annak, ahogyan hozzákapcsolódik az iménti idézetben körvonalazódó gondolatmenethez.

*Conscientia* az eredeti, elemi értelemben tehát nem más, mint a lélek, az elme tudása önmagáról. Spinozánál nehezen túlbecsülhető jelentőségű fejtegetéseket találunk ez ön-tudásról. Először is a második részben (20-23., 29. tétel) megtudjuk, hogy az elme (*mens*) önmagát már mindig is azon ideák alapján ismerte meg (befejezett jelen!), amelyek külső, véges dolgoknak az általa kifejezett testre való ráhatása folytán jöttek létre benne. Ezek az ideák azonban sem a külső testekről, sem az elme saját testéről, sem önnön magáról nem tartalmaz adekvát ismeretet, hanem csupán csonkát és zavarosat. Figyeljünk fel egy érdekes eltolódásra a *conscientián* belül: az együtt-tudás most nem arra vonatkozik, hogy egy másik – emberi vagy isteni – személy tudja velem együtt azt, amit én tudok, hanem arra, hogy önmagamról csak akkor lehet ismeretem, ha másról is tudok, tudniillik testemet afficiáló külső dolgokról.

De lépünk egyet tovább! Ez az inadekvát ön-tudás az esetek döntő többségében nem közömbös saját létünk fenntartása szempontjából. Hiszen a ránk ható dolgok – ez a kifejezés: „dolog” Spinozánál *minden* véges moduszra utal, tehát egyként magába foglalja az embereket s minden rendűrangú más létezőt – az esetek nagy részében vagy elősegítik, vagy hátráltatják azt a törekvésünket, hogy létünket fenntartsuk – akár tudatosan ez bennünk, akár nem. Ámde erről a törekvésről (*conatus*) nem csupán azt tudjuk meg, hogy minden egyes véges modusz saját lényegét alkotja (*Etika*, 3. rész, 7. tétel), hanem az is kiderül, hogy az érzelemelméletnek is kiindulópontja, közös eleme valamennyi érzelmenek. Ezt jelenti ugyanis az, hogy Spinoza a kívánságot a három „elsődleges érzelm” (*affectus primarius*) egyikének nevezi (*ibid.* a 11. tétel megjegyzésében). Érzellemmel bírni Spinoza számára azt jelenti, hogy pozitívan vagy negatívan, de nem közömbösen viszonyulunk egy valamiként megismert dologhoz, a kívánság pedig, mint elsődleges affektus nem jelent mást, mint a testünk és együttes, sajátos emberi létének fenntartására irányuló, elemi szinten nem tudatos, s mint ilyent

vágynak nevezett törekvést, amennyiben ez a vágy egy külső dologba ütközik, amely elősegíti vagy gátolja teljesülését. Mi történik ekkor? Egyrészt hirtelen tudatossá válik az, ami addig nem volt az – mert a külső dologtól afficiáltatván idea, inadekvát idea, keletkezik bennünk mind önmagunkról, mind pedig az afficiáló dologról –, másrészt érzelmi reakción meghatározott irányba fordul: ez az így létrejött ön-tudás vagy arra ösztökél bennünket, hogy megpróbáljuk megszerezni, illetve a lehető legtovább birtokolni az afficiáló dolgot, vagy pedig arra, hogy megpróbáljuk elkerülni, illetve távol tartani magunktól, ameddig csak képesek vagyunk rá. Első esetben az öröm illetve a szeretet irányába fordultunk, a másodikban a szomorúság illetve a gyűlölet irányába. Mivel pedig Spinoza a kívánságot tudatossá vált vágyként definiálja, mindebből az következik, hogy ha nem is pszichológiailag, de filozófiailag mindenképp joggal nevezi elsődleges érzelemnek a kívánságot, az örömet s a szomorúságot.<sup>306</sup>

Rögzítsük az eddig mondottak alapján, hogy Spinozánál az érzelmeknek alapvető szerepük van az önmagunkról való tudás kialakulásában és viszont! Az öntudat mindig együttes tudat, „egy bizonyos test” és az e testet afficiáló dolgok együttes tudata hozza létre bennünk azt a hatást, hogy az a bizonyos gyakran afficiáltatni érzékelt test<sup>307</sup> s e test gondolatbeli kifejeződése, „elméje”, saját testünként és saját elménkként tudatosul. Nem megyünk most bele annak részletes elemzésébe, hogy miként lehetséges Spinozánál *adekvát* ismeret általában és *adekvát* ön-tudás különösen. Ennek lehetőségét tekintsük most adottnak, s legyen elég annyit elmondani róla, hogy végső soron ez az öntudat is együtt-tudás, éspedig a hagyományos lelkiismeretre jellemzőbb módon az: Isten ideája s önmagunk ideája alkot spekulatív, de a gyakorlatra is kiható egységet önmagunk adekvát ismeretében. Amennyiben sikerül elérnem, hogy bármely, pozitívan *vagy negatívan* rám ható dolog ideája kíséretében megjelenjék bennem Istennek mint oknak adekvát ideája, annyiban öröm ébred bennem, amelynek okaként Istent ismerem fel, s így létrejön az az Isten iránti szeretet, amely a „szabad emberek” vagy az észközösséget alkotó emberek választott – kiküzdött – közösségének alapja.

Kapcsoljuk össze az összekapcsolandókat! A *conscientia* Spinozánál mindig *conscientia appetitus*, azaz saját létünk megőrzésére való, testi-elmebeli törekvésünk öntudata. Ez az öntudat nem jöhet létre anélkül, hogy magában ne foglalna egy meghatározott érzelmi reakciót valamely bennünket

<sup>306</sup> Lásd még mindig: Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest: Atlantisz, 1997. 141-166. o.

<sup>307</sup> Lásd az *Etika* 2. részének 4. axiómáját: „Érzékeljük, hogy egy bizonyos testet sokféle hatás ér.” Ez a csak egyetlen testre vonatkozó, kezdetben homályos érzékelési élmény alakul át annak tudatává, hogy ez a test a mi testünk, s az a valami, ami az e testet érő hatásokat sokkal inkább megjeleníti, mint a többi testet érőket, a mi elménk.

ért hatásra, vagyis – s ezzel már az érzelmek spinozai lényegét is kifejezésre juttatjuk – anélkül, hogy ne indítana bennünket valaminek megtételére, megszerzésére vagy épp elkerülésére. Látjuk tehát, mit jelent a *conscientia*, a lelkiismeret „szekularizálódása” Spinozánál: tisztán természeti létező voltunkból fakadó, „együttes” öntudat (*conscientia*) lesz belőle, amely éppúgy cselekvésre indít bennünket, s valamilyen értelemben éppúgy megítéli cselekedeteinket, mint a hagyományos, a személyes istenben-istenekben megalapozódó lelkiismeret,<sup>308</sup> noha az az Isten, amelynek ésszel való szeretetére – valamint embertársaink ezzel szorosan összefüggő szeretetére is – elvezet, nem személyes Isten (*pace* Thomasius), hanem *natura naturans*, tiszta *potentia agendi*. Ez a lelkiismeret – csakúgy, mint a *Rövid tanulmányban* – az *Etikában* is a többi ember szeretetére – valamint a sajátunkéval párhuzamos tökéletesedésük előmozdítására – indít, amely itt sem válik el az önszeretettől. Descartes-hoz e tekintetben hasonlóan – más tekintetben azonban homlokegyenest ellenkezően – a nemeslelkűség (*generositas*) lesz a spinozai érzelemelmélet betetőzése, „gyümölcse”, amely önmagunk javának ésszerű előmozdításának habitusával (*animositas*) együtt, az embertársainkkal való, az ész útmutatásait követő baráti kapcsolatok kialakításának habitusaként *egy* érzemlem illetve habitus, az erély (*fortitudo*) két oldalát alkotja.

Nem szisztematikusan folytatom a lelkiismeret-koncepciók felidézését: Hobbes kortársa ugyan Descartes-nak és – hosszú élete folytán – Spinozá-nak, de még kicsit Leibniz-nek is, nála mégis egy alternatív megközelítéssel találkozunk. Vagy talán inkább megközelítésekkel, hiszen jól el lehet különíteni egy redukcionista és egy tradicionális szálát, s ez utóbbit is ketté lehet bontani egy politikai s egy etikai alszállra. A redukcionista és a hagyomány-tisztelő aspektus nem feltétlenül mond ellent egymásnak, hiszen Hobbes többször is kifejti, hogy a filozófiát kétféleképp lehet felépíteni: szisztematikusan, vagyis az általános mozgáselméletből kiindulva, a geometrián, fizikán, emberi fiziológián át jutva el az etikához és a társadalom- vagy államtanhoz. Ez utóbbit azonban ki-ki, saját mindennapi tapasztalataira hagyatkozva is fel tudja építeni.<sup>309</sup> Egyazon politikai jelenségnek tehát lehetséges, sőt szükséges is, hogy két, egymást nem kizáró értelmező megközelítése is legyen. A lelkiismeret redukcionista megközelítése a *Leviatán* 7. fejezetében található. Hobbes is a *consciuous* kifejezés eredeti jelentéséből indul ki, ami az „együttes

<sup>308</sup> Ez a megítélés – a cselekedetnek *igazi* hasznunkra való vonatkoztatása – általában implicit, s általában rosszul működik, hisz általában nem igazi hasznunkat tartjuk szem előtt cselekedeteink értékelésekor. Ebből a szempontból az *Etika* 4. részét a 14. tételtől kezdődően fölfoghatjuk úgy is, mint a „szabad ember” lelkiismeretének kinevelését célzó próbálkozást.

<sup>309</sup> Lásd például *A testről*, 6. feje., In: Hobbes: *Logika, retorika, szofisztika*, Budapest: Kossuth, 1998.

tudás”. Az ő értelmezésében azonban semmilyen eredendő morális elem nem vegyül az „együttes”-be.

„Amikor ketten vagy többen tudnak egyazon tényről, azt mondjuk róluk, hogy egyikük is, másikuk is tud a dologról; ez pedig épp annyit tesz, mint együttesen tudni róla.”<sup>310</sup>

Ezt a semleges megközelítést azonban Hobbes azon nyomban átvezeti egy értékelőbe, ám az értékelésnek – meglepő módon – inkább episztemológiai, semmint morális, metafizikai vagy – még kevésbé – teológiai megalapozása van: „És mivel az ilyen emberek legalkalmasabbak arra, hogy egymásnak vagy egy harmadiknak tetteiről tanúskodjanak”<sup>311</sup> – a megalapozás tehát mindössze annyi, hogy nehéz elgondolni egyértelműbb, bizonyosabb, bizonyítottabb vélekedést egy tényállásról, mint amikor ketten, vagy esetleg még többen *együttesen tudnak róla*. Ebből származtatja Hobbes a lelkiismeret értékelő rétegét: „ezért mindig is igen gonosz cselekedetnek fog minősülni, ha valaki lelkiismeretét elhallgattatva tanúskodik.”<sup>312</sup> A következő lépés az egész folyamat átvitele az emberi belsőbe, amely egy időben lokalizálható eseményként sejlik fel a horizonton: „Később az emberek ezt a szót átvitt értelemben saját titkos tényeik és titkos gondolataik ismeretére alkalmazták, s ezért szokták szónokiasan azt mondani, hogy a lelkiismeret ezer tanúval felér.”<sup>313</sup> A következő történeti lépéssel pedig már az etika és a politika közös területére lépünk: „És végül az olyan emberek, akik a saját – mégoly képtelen – véleményükbe szerelmesek, és makacsul ragaszkodnak hozzá, a véleményüket is a lelkiismeret tiszteletre méltó nevével jelölik, amivel azt a látszatot akarják keltetni, hogy törvénytelen dolog volna változtatni rajta, vagy szembeszegülni vele.”<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> Az angol idézetek a *Leviatán* legújabb kritikai kiadásából valók: Thomas Hobbes: *Leviathan*, A Critical Edition by G.A.J. Rogers and Karl Schumann, Bristol: Thoemmes Continuum, 2003., 53. sk. o. „When two or more men, know of one and the same fact, they are said to be Conscious of it one to another; which is as much as to know it together.” Saját fordításom.

<sup>311</sup> “And because such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third;” A magyar fordítást lásd Thomas Hobbes: *Leviatán* [...], Budapest: Magyar Helikon, 1970., 56. o.

<sup>312</sup> “it was, and ever will be reputed a very Evil act, for any man to speak against his *Conscience*; or to corrupt, or force another so to do;” a magyar szöveg az iménti helyről.

<sup>313</sup> “Afterwards, men made use of the same word metaphorically, for the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts; and therefore it is Rhetorically said, that the *Conscience* is a thousand witnesses.” Ibid.

<sup>314</sup> “And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions, (though never so absurd), and obstinately bent to maintain them, gave those their opinions also that revered name of *Conscience*, as if they would have it seem unlawfull, to change or speak against them; and so pretend to know they are true, when they know at most, but that they think so.” Ibid.

Nyilvánvaló, hogy ez nem csupán redukcionista, hanem egyszersmind ideológiakritikai megközelítés is: Hobbes nem folytatja a gondolatmenetet, amely – ha akarná – elvezethetne az itt vázolt módon létrejött, meglehetősen távolságtartással szemlélt „lelkiismeret” és valamely valódinak tekintett, esetleg épp a *recta ratio* isteni forrására épülő lelkiismeret közti különbségtételhez. Ezt azonban ezen a helyen nem teszi, amiből aztán kétségtávolan is következik, hogy a mostantól felidézendő fejtegetéseket az eredet bizonytalanságának ez a vékony fátyla borítja. De most semmiképp sem kell döntelnünk a Strauss-Curley- illetve a Martinich-féle Hobbes-olvasat között.<sup>315</sup>

A lelkiismeret ez eredendő, legalábbis bizonytalan jellegét kell szem előtt tartanunk, amikor arról olvasunk, hogy Hobbes – most már a politika terrénumán – gyanakvással szemléli a lelkiismeretre való hivatkozást a működő, polgári társadalom keretein belül: „Egy másik tanítás, mely nem fér össze a polgári társadalommal, a következő: *Bármit tegyen is valaki lelkiismerete ellenében, az bűn*; ennek az az arcátlanság az alapja, hogy ez az ember önmagát teszi meg a jó és a rossz bírójának. Mert valakinek a lelkiismerete és ítélete egy és ugyanaz a dolog; s amiként az ítélet, úgy a lelkiismeret is tévedhet. Noha az, aki nincs alávetve semmilyen polgári törvénynek, minden esetben bűnös, mikor lelkiismerete ellen cselekszik – mivel nincs más szabály, melyet követnie kell, csakis saját esze; másként áll azonban a dolog azzal, aki egy államközösségben él; a törvény ugyanis az a nyilvános lelkiismeret, amelyet már elfogadott vezetőjéül. Másként az oly igen nagy változatosságban, mint amilyen a magános lelkiismereteké, melyek csupán magánvélekedések, az államközösségnek szét kell hullania, és senki sem merészelhetik azon túl is engedelmeskedni a főhatalomnak, mint ami saját szemében jónak látszik.”<sup>316</sup>

Sokféle tanulságot le lehetne vonni e bekezdés nyomán. Egyrészt elemi módon különbséget kell tenni a természeti állapotbéli s a polgári állapotbéli lelkiismeret között. Az előbbit most félretesszük, s a polgári állapotról koncentrálunk. A polgári állapot kialakulásával a lelkiismeret fogalmán belül

---

<sup>315</sup> Lásd E. Curley: G. Wright: „Curley and Martinich in Dubious Battle” In: *Journal of the History of Philosophy* 40 (2001), 461-76.

<sup>316</sup> 29. fej., op. cit. 255. o.: „Another doctrine repugnant to Civill Society, is, *That whatsoever a man does against his Conscience is Sinne*; and it dependeth on the presumption of making himself judge of Good and Evill. For a mans Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous. Therefore, though he that is subject to no Civill Law, sinneth in all he does against his Conscience, because he has no other rule to follow but his own reason; yet it is not so with him that lives in a Common-Welth; because the Law is the publique Conscience, by which he hath already undertaken to be guided. Otherwise in such diversity, as there is of private Consciences, which are but private opinions, the Common-wealth must needs be distracted, and no man dare to obey the Sovereign Power, farther than it shall seem good in his own eyes.” Saját fordításom.

ismét átlépünk egy újabb metaforikus szintre: a szuverén által meghatározott jogrend lett a mindenki számára kötelező, közös vagy nyilvános lelkiismeret. A – ne felejtjük el: ideológiakritikailag megrendített – privát lelkiismeretre hivatkozva megtagadni az engedelmisséget a közös, nyilvános lelkiismerettől éppenséggel az a bűn, amelyet az általában vett, egyéni lelkiismeret ellen követnénk el a természeti állapotban. Az egyéni lelkiismeret semmiképp sem egy olyan független, a jó és rossz általános, transzcendens emberi mércéjével közvetlen kapcsolatban álló instancia, amely feljogosítana a létező jogrend elleni lázadásra.

Most vizsgáljuk meg a természeti állapotbeli lelkiismeretet! Mi a természeti állapotbeli ember lelkiismeretének alapja? Semmi más, mint azok a természeti törvények, melyeket a *Leviatán* 14-15. fejezete sorol fel.

„A természet törvényei köteleznek *in foro interno*; vagyis köteleznek rá, hogy vágyjuk érvényesülésüket;”<sup>317</sup>

Természetesen fölvethető a kérdés, hogy mi köze az *in foro interno* és *externo* közti, jól ismert hobbes-i megkülönböztetésnek a lelkiismeret kérdéséhez. A válasz egyszerű: a megkülönböztetés a Hobbes által jól ismert és folyamatosan alkalmazott jogi irodalomból származik, ahol az *in foro interno* kifejezést felváltva használják az *in foro conscientiae* kifejezéssel. S ha fellapozzuk Hobbes másik fő politikafilozófiai művét, a *De civet*, láthatjuk, hogy ő maga is használta ebben az összefüggésben a lelkiismeret kifejezést. A 3. fejezetében a következőket írja: „Ennek alapján le kell vonni a következtetést, hogy a természet törvénye mindig és mindenhol kötelez a *belső fórumon* vagyis a *lelkiismeretben*, ám a *külső fórumon* nem mindig.”<sup>318</sup> Az angol szöveg e helyütt az *in the court of conscience* kifejezést használja, s a következő bekezdésben a latin szöveg is folyamatosan *conscientiáról* beszél. A *De civet* 9. fejezete még az *in foro conscientiae* kifejezést is alkalmazza.<sup>319</sup> Vagyis nyilvánvaló, hogy mindazt, amit az *in foro interno* jelentőségéről szokás mondani Hobbes-nál, azt egyszersmind a lelkiismeretre is kell vonatkoztatnunk. Ez természetesen túl tág téma volna a mostani előadáshoz, ezért csak két aspektust emelek ki, hogy aztán röviden lezárjam a Hobbes-ról mondottakat.

Tehát: a lelkiismeret – *forum internum* egyik lényegi vonása Hobbes-nál az az aszimmetria, amelynek a polgári állapotra jutó felével már foglalkoztunk. Amennyire a természeti állapotban élő ember egyetlen fogódzója a

---

<sup>317</sup> Op. cit. 126. o.: „The Laws of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place.” Saját fordításom.

<sup>318</sup> *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, (OL), ed. Molesworth, 1839-45/ Aalen: Scientia, 1961., II. kötet, 195. o.: Ideoque concludendum est, legem naturae semper et ubique obligare *in foro interno* sive *conscientiā*, non semper *in foro externo*.

<sup>319</sup> OL 2, 261. o.

természetnek az a 19 „törvénye”, amely a lelkiismeret belső fórumának közvetítésével jelenik meg elméjében, annyira le kell mondania saját lelkiismeretének mint *privát* fórumnak alkalmazásáról a polgári állapotban, ahol – csaknem – mindent a szuverén törvényei szabályoznak. A másik lényegi vonás a lelkiismeret etikai szerepe. Ennek pozitív oldala az igazságosság, negatív a bűn hobbes-i meghatározása.

„Azt is állítottuk, hogy a természet törvényei a *lelkiismerethez* tartoznak; vagyis hogy *igazságos* dolog minden erőfeszítéssel azon lenni, hogy érvényesüljenek. S még ha valaki az összes cselekedetét a külső engedelmesség módján, ahogyan a törvény parancsolja, úgy tenné is, ha nem magának a törvénynek kedvéért, hanem a hozzá kapcsolt büntetésből kifolyólag vagy a dicsőség érdekében cselekedne, e tettek *igazságtalanok volnának*.”<sup>320</sup>

Ezzel az idézettel ahhoz az ingoványos talajhoz értünk, amelyen akkor járunk, mikor a természet törvényeinek isteni törvény voltát taglaló hobbes-i fejtegetéseket érintjük. Továbbra sem fogok itt állást foglalni abban a kérdésben, hogy Hobbes őszinte-e, vagy milyen értelemben őszinte, amikor a törvényadó Istenről beszél, hanem – először is – arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy milyen messze kerültünk az eredeti, redukcionista lelkiismeret-meghatározástól: A *Leviatán* 31. fejezetében Hobbes már egyenesen *right reason*-ról beszél mint arról a fakultásról, amely az ott – is – a természetivel azonosított isteni törvények közvetítésének helye – ezt viszont mostani idézetünk a lelkiismerettel azonosítja. Összebékíthető-e egymással a mozgástani-szisztematikus és a hagyományra-mindennapi tapasztalatokra épülő megközelítés? Ezt a kérdést sem kell most megválaszolnunk. Inkább figyeljünk fel rá, mennyire kiemeli Hobbes annak etikai jelentőségét, amelyet a „belső”-ként értett lelkiismeretnek nevezhetnénk. Mert hiába teszi meg valaki azt, amit a törvény parancsol, ha ezt nem a törvény kedvéért teszi – azaz ebben az értelemben: „lelkiismeretesen” –, hanem jutalom reményében vagy büntetéstől félve, akkor nem lehet igazságos.

Ennek az érmének másik oldala a bűn hobbes-i meghatározása.

„Bűn mindaz, amit valaki lelkiismerete ellenében tesz; mert aki így tesz, az megveti a törvényt.”<sup>321</sup>

Bűnt követ el az, aki lelkiismerete, belső meggyőződése ellenében cselekszik, akkor is, ha cselekedete megfelel a törvény betűjének. Hobbes tehát ezekben a fejtegetésekben váratlanul annak a sztoikus eredetű etikai-politika-

---

<sup>320</sup> OL 2, 207. o., valamennyi eredeti kiemelés! Diximus quoque, naturae leges pertinere ad *conscientiam*; hoc est, *justum esse* qui omni conatu eas implere nititur. Et quamquam quis omnes actiones fecerit tales, quod attinet ad externam obedientiam, quales lex jubet, sed non ob legem ipsam, sed propter poenam adjunctam, vel gloriae causa; tamen eum *injustum esse*.

<sup>321</sup> 12. fejr., OL 2, 286. o.: Peccatum est quicquid quis fecerit contra conscientiam; nam qui id faciunt, legem spernunt.



filozófiai álláspontnak híveként mutatkozik, amely Senecától és Cicerótól legalább Kantig uralkodó filozófiai álláspontnak tekinthető.

Lezárásképpen nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy a lelkiismeret hobbes-i elemzésében is van szerepe gyengeségünk felismerésének. Descartes-nál az *Elmélkedések* végén világosodott meg, hogy elménk lelkiismeret-oldalának, mely az akarat értelemezéssel való viszonyát fürkészi, azért lehet oly nagy jelentősége, mert természetünk erőtlensége folytán képtelenek vagyunk minden helyzetben kivárni a világos és elkülönített megragadás pillanatát. Spinozánál az emberi gyengeség foszt meg bennünket a természetet átfogó rend megismerésétől, s ennek nyomán alkotjuk meg magunkban egy erősebb emberi természet eszméjét, amely a lelkiismeret mércéje lehet. *Lehet*, mert kétségtelen, hogy a mindennapi életben az emberek többsége nem ezt a filozófusi eszményt teszi meg lelkiismerete alapjául. Ismeretes, hogy Hobbes Isten uralmi jogát felettünk mindenhatóságából eredezteti, a mi engedelmisségi kötelességünket pedig gyengeségünkéből.<sup>322</sup> Önmagában véve azt, hogy tudatára jutunk gyengeségünknek s az isteni hatalomnak, többféleképp ki lehet fejteni latinul. Hobbes, szerintem nem véletlenül, több alkalommal is a *conscientia* kifejezést használva beszél erről.

„A köteleződés e második neméből, azaz a félelemből, vagyis tulajdon, az isteni hatalomhoz viszonyított gyengeségünk ismeretéből (*conscientia*) fakad az, hogy Isten természeti királyságában engedelmisségre vagyunk kötelezve Istennek; az ész ugyanis mindenkinek, aki felismeri Isten hatalmát és gondviselését azt mondja, hogy *nehéz neked az ösztöke ellen rúgódoznod*.”<sup>323</sup>

Itt tehát ismét olyan együttes tudásról van szó, mint Spinozánál: a *conscientia* nem feltétlenül a morális, azaz „lelkiismereti” értelemben vett öntudást testesíti meg, de mégis, valamilyen kissé homályban hagyott módon megalapozza azt. A megalapozás maga természetesen másként gondolandó el, mint Spinozánál: itt is önmagunk felismeréséről van ugyan szó egyrészt, ám ezt az isteni hatalom teljessége s a mi saját gyengeségünk együttes tudata kíséri.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a belső fórum mint lelkiismeret Hobbes-nál örökös küzdőtér, amelyben saját létünk mindenek fölé helyezésének elemi ösztöne folyamatosan beleütközik a rajta kívüli hatalmak – isteni, összemberi – ellenállhatatlanságába, amiből a *recta ratio* révén – hol természeti, hol isteni törvénynek nevezett – útmutatásokat nyer arra

---

<sup>322</sup> De cive 15. fej. 7.: „Quod si jus regnandi habeat Deus ab omnipotentia sua, manifestum est *obligationem* ad praestandum ipsi obedientiam incumbere hominibus propter imbecillitatem.” (OL 2, 336. o.)

<sup>323</sup> Ibid.: A secundo hoc obligationis genere nascitur, hoc est, a metu, sive imbecillitatis propriae, respectu divinae potentiae, conscientia, quod in regno Dei naturali ad obediendum Deo obligemur; dictante scilicet ratione omnibus Dei potentiam et providentiam agnoscentibus, *non esse calcitrandum contra stimulum*. A záró idézet lelőhelye: ApCsel 26, 14.

nézve, hogyan lehetséges együtt élnie összességükben nála sokkal hatalmasabb embertársaival, illetve, hogy miként bírja jóindulatra azt a képzelt vagy valóságos lényt, akit a természet roppant hatalma titokzatos alkotójának vél.

„Úgy áll a dolog az emberi nemmel, hogy tulajdon gyengeségük felismerése nyomán és a természeti események láttán bennük ébredő csodálat folytán a legtöbben úgy hiszik, valamennyi látható dolog láthatatlan alkotója Isten; őt azután félik is, nem érezvén magukat eléggé biztonságban önmagukban. Továbbá, nagymértékben akadályozza ez Isten helyes tiszteletét az ész helytelen használata és a szenvedélyek erőszakossága. Mert ha a láthatatlantól való félelmet elválasztjuk a helyes észtól, a babonához jutunk. Az emberek számára tehát csaknem lehetetlen, hogy Isten különleges közreműködése nélkül mindkét sziklától megmeneküljenek: az *ateizmustól* és a *babonáságtól*; az utóbbi a helyes ésszel össze nem kapcsolódott félelemből, az előbbi az ész félelem nélküli *okoskodásából* jön létre.”<sup>324</sup>

A *recta ratio* elfoglalta tehát azt a helyet, amelyet negatív kijelölt számára első Hobbes-idézetünk. Ám hogy ezzel egységessé vált-e a hobbes-i lelkiismeret-konceptió, azt csak további vizsgálódások tudnák eldönteni, melyek nem állnának meg a lelkiismeret fogalmának elemzésénél. Én magam inkább a tagadó válasz felé hajlok, ám ez semmiképp sem egy jól megalapozott állásfoglalás.

1675 és 1680 közt dolgozott Pierre Bayle *Systema totius philosophiae* illetve *Système de philosophie* című írásán, amelynek *Idee courte et exacte de la morale*<sup>325</sup> című fejezete tartalmaz egy csakugyan rövid és pontos összefoglalást a lelkiismeret szerepéről. Bayle alapgondolata az, hogy kétféle morál van, természetes és szerzett. A természetes morál minden nemzet és minden (filozófiai) „szekta” számára egyformán érvényes, míg a szerzett morál változó. A lelkiismeretet természetesen a természeti morál körében kell keresnünk. Általánosságban lelkiismeretnek nevezi Bayle azt a természetes világosságot, amelynek révén épp annyira felfogjuk és elismerjük bizonyos morális alapelvek érvényességét, mint a teoretikus filozófiához tartozó alaptételekeit.<sup>326</sup> Úgy gondolja, hogy ha a bűn elhomályosította is az emberi ész, annyira

<sup>324</sup> *De cive*, cap. 16, 1, OL 2, 351. sk. o. : Habet hoc humanum genus, ab imbecillitatis propriae conscientia et admiratione eventum naturalium, ut plerique credant esse omnium rerum visibilium opificem invisibilem Deum; quem etiam metuunt, sentientes non esse sibi satis tutelae in seipsis. Caeterum, ut eum recte colerent, imperfectus usus rationis et affectuum vehementia obstinere. Metus autem invisibilium, quando a recta ratione separatur, superstitio est. Hominibus itaque, sine speciali Dei auxilio, utrumque scopulum effugere *atheismum* et *superstitionem*, pene erat impossibile: haec enim a metu sine recta ratione, ille a *rationis opinione* sine metu proficiscitur.

<sup>325</sup> In: P. Bayle: *Oeuvres diverses* IV, Ed. E. Labrousse, Olms: Hildesheim, 1968, 258-267. o.

azonban nem hagyta Isten megromolni, hogy ne maradtak volna meg az emberben az „egyetemes igazságosság” (*justice universelle*) bizonyos maradványai. Nem teljesen egyértelmű, hogy melyik elvet melyik osztályba sorolja Bayle, de nagyjából a következő négy osztályt lehet elkülöníteni. Ha a lelkiismeret elhelyezésében és – mint nemsokára látni fogjuk – felosztásában jelen vannak is hagyományos elgondolások, azok az elvek, amelyeket Bayle a lelkiismeret tartalmának tekint, korántsem maguktól értetődőek a hagyomány képviselője számára.

Először is beszél örök igazság számba menő elvekről, mint amilyen például a jól ismert arany szabály: „Ne tégy olyat másokkal, amelyet nem szeretnél, ha veled tennének!”, vagy a római jog igazságosság-meghatározása: „Mindenkinek meg kell adni a magáét”,<sup>327</sup> továbbá „Tisztelni kell szüleinket” és „Imáddattal tartozunk Istennek.” De másrészt ide tartoznak olyan maximák is, melyeket kifejezetten Epikuroszra hivatkozva vesz fel Bayle a listába: „El kell fogadni azt a gyönyört, melyet nem kísér bánat”, „Kerülni kell a bánatot, melyet nem kísér semmilyen gyönyör”, s hasonlók. Vannak olyan szabályok, melyek általános érvényűségét mintegy tapasztalati úton igazolja Bayle: „nincs egyetlen mégoly barbár nemzet sem, amely ne ismerné fel, hogy becsületes dolog jól tenni a jótevőnkkel” stb. S végül van olyan csoportja a lelkiismeret irányító maximáknak, melyeket adott körülmények módosíthatnak, illetve kivételeket rendelhetnek hozzájuk. Például a szülők tiszteletére felszólító törvény alól mentesek az államfők, akik elfogadhatják szüleiktől a megbecsülés és a tisztelet jeleit. Ám mind a szabályokat, mind a kivételeket az ész határozza meg, az az ész, amely tanúbizonysága annak, hogy „maradt még az embernek némi fogalma a morális jóról.”

A lelkiismeret felosztását tekintve érdekes módon a latin szövegben olvasható *synthesis*-t fordítja a franciában *remords*-ral, s így határozza meg mindekettőt lelki alkatként (*habitude, habitus*), melynek aktusát nevezi lelkiismeretnek (*conscience, conscientia*). Hátra van még a *recta ratio, droite raison* a klasszikus fogalmak közül. Bayle ezzel azt a tehetségünket jelöli, melynek révén gyakorlati, vagyis a morál körébe tartozó dolgokról képesek vagyunk helyes következtetéseket alkotni. Mert a természetes világosság nemcsak arra maradt még a bűnbeesés után is alkalmas, hogy tévedéstől mentesen ítéljen az igazságok felől, hanem arra is, hogy következtetéseket

---

<sup>326</sup> „Cette lumière naturelle par laquelle nous approuvons les principes des mœurs est appelée conscience, & ceux qui conduits par elle seule, menent une vie conforme à l'équité, sont censez avoir la morale naturelle.” Op. cit. 260. o.

<sup>327</sup> Mester Béla hívta fel figyelmemet rá, hogy ezek az alapelvek mint annak a tudásnak részei, amely a bűnbeesés ellenére is megmaradt bennünk, ahhoz a vitához is hozzákapcsolható, melyet a reformátorok folytattak a társadalmosdást lehetővé tevő *justitia civilis* velünk születettségéről.

vonjon le a felismert igazságokból. Az intuíció és dedukció descartes-i alkategóriáinak távoli visszfénye tűnik itt fel a morál filozófiájára alkalmazva.

Még egy dolgot érdemes megemlítenünk Bayle lelkiismeret-elemzése kapcsán, s ez nem más, mint a hasznosságnak mint kritériumnak határozott elvetése.

„A lelkiismeret az értelem gyakorlati ítélete, amely azt mondja meg nekünk, hogy tisztességes lévén meg kell, vagy meg kellett tenni valamely dolgot, s hogy szégyenletes lévén kerülni kell vagy kellett egy bizonyos dolgot. Egyszóval, a természetes törvény ismerete alapján ítéljük meg valamennyien, mi az, ami tisztességes, s megteendő, illetve mi az, másfelől, ami szégyenletes és kerülendő.”<sup>328</sup>

Vagyis a lelkiismeretnek az a struktúrája, amelyet Spinozánál láttunk, itt is jelen van: ítélet – általában implicit – majd cselekvésre való ösztönzés. Csakhogy amíg az – érzelem pozitív vagy negatív formájába kódolt – ítélet alapja Spinozánál a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, addig Bayle minden efféle hasznossági szempontot elvet: nála a lelkiismeret ítéletének alapja maximáknak az a rendszere, melyet korábban vázoltunk. Tehát az igazságosságnak sem a hasznosság az alapja, mert hiszen a természeti jogrend változhatatlan s evidensen belátható, tehát semmilyen gyakorlati következtetésünk sem alapulhat az előnyök mérlegelésén. Később persze – mintegy Leibniz szellemében – hozzáteszi, hogy az örök természeti törvényekre hagytakozva nem hogy nem vetjük el a hasznossági megfontolásokat, hanem igazi hasznunkat éppenséggel látszólagos hasznunkkal ellentétesen cselekedve nyerhetjük el: „Tekintve, hogy Isten mindenek bírója, ki megjutalmazza a jót, s megbosszulja a rosszat, szigorúan szólva semmilyen előny nem származik abból, ha rosszat teszünk.”<sup>329</sup>

S még egy fontos szempont a lelkiismeret bayle-i tárgyalása kapcsán: fontos, hogy a lelkiismeret mint természetes világosság mentes legyen az előítéletektől s a babonából fakadó tévedésektől. Mert teljességgel lehetséges, hogy valaki tévelygő, rossz lelkiismerettel cselekszik jót, illetve jó lelkiismerettel rosszat.

Mit mondhatunk lezárásképpen? A lezárás bizonyos szempontból ideiglenes, hiszen még csak a 17. század összes releváns gondolkodójának lelkiismerettel kapcsolatos nézeteit sem volt lehetséges áttekinteni, nem is

---

<sup>328</sup> Op. cit. 261. o.: La conscience est un jugement pratique de l'entendement, qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, & qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant honteuse. En un mot, c'est une connoissance de la loi naturelle, par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, & à faire & quelle autre est honteuse, & à fuir.

<sup>329</sup> Op. cit. 263. o.: Dieu étant le juge de toute chose, le remunerateur du bien & le vengeur du mal, il n'y a, à parler proprement, aucune avantage à faire le mal.

beszélve a 18. századról, amelyet ráadásul még talán inkább hív elő bennünk a „moderne” kifejezés, mint a 17. századot. Annyit talán mégis elmondhatunk e néhány gondolkodó lelkiismeret-elemzése alapján is, hogy a „moderne” radikális fordulata a lelkiismeret tekintetében abban állt, hogy elválasztották azt a keresztény vallás, illetve annak skolasztikus filozófiai értelmezői által kidolgozott értelmezési keretektől, s egy általánosabban filozófiai keretet próbáltak alkotni, jelentős mértékben támaszkodva hellenisztikus filozófiai irányzatok képviselőire. Megengedhetetlen leegyszerűsítés volna ezt a fordulatot a teizmustól az ateizmus felé tett fordulatként értelmezni. Talán inkább azt kellene mondanunk, hogy kidolgozták azokat a fogalmi kereteket, amelyek lehetővé tették egy pusztán csak ateistákból álló társadalom fogalmának kiemelését az elgondolhatatlanságok köréből.<sup>330</sup> Még akkor is így van ez, ha kiderülne, hogy valamennyi szóban forgó gondolkodó ortodox katolikus, kálvinista, mennonita, hugenotta, lutheránus vagy más egyházhoz-felekezethez tartozó gondolkodó volt. Ebből a szempontból nagyon tanulságos volna természetesen Locke törvény-fogalmának értelmezése, amely kétségkívül a lelkiismeret kritériumait tárja elénk. Ezt a feladatot legalább részben elvégezte Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában*, Leibniz reakciójának értelmezéséhez pedig a lábjegyzetben ajánlanék egy további, kiegészítő olvasmányt, a bűnről szóló korábbi konferencia anyagából.<sup>331</sup>

## EGY „NEMKÍVÁNATOS” ERKÖLCSI FOGALOM AZ ÚJKORBAN: A LELKIISMERET

DÉKÁNY ANDRÁS

---

<sup>330</sup> Ennek legtisztább megfogalmazását Bayle *Pensées diverses a l'occasion d'une Comete* című művében találjuk, amelyben egyfelől amellet érvel, hogy a az ateisták társadalmá nem kevésbé lehetséges, mint a (bálványimádó) pogányoké, másfelől ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a keresztény társadalmakban élő emberek cselekedeteinek motívuma sem közvetlenül a mózesi vagy az evangéliumi tanítás, hanem azok „a világunkkal egyidős benyomások”, melyek eredendőbbek a partikuláris kinyilatkoztatásnál, s amelyeket hol „az ész világosságának” (*la lumiere de la raison*), hol „természetnek” (*nature*), hol pedig „általános gondviselésnek” (*providence générale*) nevez. „On voit à cette heur, combien il est aparent qu'une société d'Athées pratiqueroit les actions civiles & morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvû qu'elle fit severement punir les crimes, & qu'elle attachât de l'honneur & de l'infamie à certaines choses.” (par. CLXXII., *Oeuvres diverses* III., 109. o.)

<sup>331</sup> „Locke és Leibniz a bűnről” In: Dékány András & Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2-3. A bűn*, Szeged: Pro Philosophis Szegedienisi Alapítvány, Librarius, 2004. 128-135. o.

Még egy erősen determinista álláspontot idézve is kiderülhet, hogy a lelkiismeret, mindennek ellenére, olyan kategória, amelyre, így vagy úgy, de mégiscsak egyfajta indeterminizmus érvényes. Az idézet Marxtól származik, aki főműve első kiadásának előszavában a tőkés és a földtulajdonos alakja kapcsán a következőkre emlékeztet bennünket:

„De személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megismerésítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természet történeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire följük emelkedhet is szubjektíve.”<sup>332</sup>

Az ember mint személy szubjektív felülemelkedése a gazdasági társadalom-alakulaton tehát kétségkívül indeterminista „téma”, amellyel kapcsolatban persze továbbra is feladat lehet e „felülemelkedés” (társadalmi, de, ha úgy tetszik, „másképpen” társadalmi) tartalmának tisztázása. Vagyis: még ha a viszonyokért való egyéni felelősség kérdése – marxi értelemben véve – el is esik, attól még nem szükségképpen szűnnek meg létezni (és hatni) olyan szubjektív-emberi kategóriák, mint amilyen a lelkiismeret. Csakhogy a fentiek alapján e kategóriák filozófiai vizsgálatának semmiesetre sem volna szabad ugyanígy valamiféle determinizmus körébe esnie. A lelkiismeret „spontán” természetének tartalmi vizsgálata tehát pontosan azt a kihívást foglalja magában, hogy egy olyan kifinomult és hajlékony gondolkodási módszert kísérletezzünk ki, mely sikeresen áll ellen a jól bevált determinista módszerek csábításának. A kora újkor gondolkodása azonban – amely modern környezetben először szembesült ezzel a kérdéssel – több oknál fogva sem tudott kitérni a determinizmus alkalmazása elől.

E sajátos determinizmust illusztrálандó Descartes „esete” igen kiváló példának tűnhet a szemünkben. Ismeretes, hogy elméleti alapvetés után kutatva bizonyos lelki jelenségek magyarázatához, már az Erzsébet hercegnőhöz írt első leveleiben (1643. májusában) nyomatékosan rögzít három olyan jól megkülönböztethető (és meghatározott!) alapvető képességet, amelyek révén szert teszünk a valóság magyarázatához nélkülözhetetlen „elsődleges, eredeti fogalmakra”. E három képesség: „a tiszta értelem”, a képzelet és az érzékelés. Mint a folytatásból kiderül, ezekhez a szubjektív-emberi képességekhez köthetők a minden további ismeretünket (egész megismerésünket) hierarchikusan tagoló és elrendező alapfogalmak. Utóbbiak közül, mint Descartes olvasói, főként az értelemhez tartozó alapfogalomról (Isten, a lélek) és a képzelet (a

---

<sup>332</sup> Karl Marx: *A tőke (A politikai gazdaságtan bírálata)* I. könyv In: Marx Károly és Friedrich Engels Művei 23. Kötet, Budapest: Kossuth Kiadó, 1967. 9. o.

külvilágban tapasztalható, kiterjedt fizikai test) alapfogalmáról rendelkezünk valamelyest konkrét ismeretekkel, mivel a szerző, korábbi munkássága során, különös előszeretettel szinte csak velük (s a rájuk épült megismeréssel) foglalkozott részletesebben. Így azután nem csoda, ha a harmadik alapfogalom (az, amelyik a lélek és a/z emberi/ test egységére vonatkozik) meglehetősen háttérbe szorult, egészen az Erzsébettel megindult levélváltás időpontjáig.<sup>333</sup>

Ugyancsak ebben a levelezésben vázol Descartes (nagyon röviden) egy olyan érdekes, (de persze) jellemző analitikus szellemű tudományideált,<sup>334</sup> amely, egyáltalán nem mellékesen, kirívó ellentétben áll azzal az elképzeléssel, ahogyan például ezekben a levelekben, a lélek és a test egységének megismerését általában lehetségesnek tartja. Descartes ugyanis ezt a lélek és a test egységére vonatkozó harmadik alapfogalmat egyértelműen az érzékelés képességének a körébe utalja:

„A test és a lélek egységéhez tartozó dolgokat azonban csak az érzékeken keresztül ismerhetjük meg világosan, hiszen homályban tapogatózunk, ha kizárólag az értelemre vagy a képzelet segítette értelemre támaszkodunk.”<sup>335</sup>

Így hát nem győzünk csodálkozni, hogy, amikor Descartes *A lélek szenvedélyei* c. késői nagy művében – nem utolsósorban épp e levélváltás ösztönzésére – hozzáfog a test-lélek egységére vonatkozó nézetei alaposabb kidolgozásához, akkor mindvégig (és teljes következetességgel) ennek a főként a racionális fogalmi elemzésekre támaszkodó (az „érzéseket” lehetőleg figyelmen kívül hagyó) analitikus tudományideálnak a szellemében jár el.

Márpedig ez a szellem, egyfajta redukcionizmus bevezetésével, egyben a lelkiismeret filozófiai kiiktatásának egyik jellegzetesen újkori módját is képviseli. Így eshetik meg azután Descartes-tal is, hogy rögtön az elején, annak tisztázása ürügyén, hogy ti. „miben állnak azok a harcok, amelyeket a lélek alsó része és a felső része között szoktunk képzelni”, *A lélek szenvedélyei* 47. cikkelyében a következőket jelenti ki:

„És az összes küzdelem, amelyet a lélek alsó része, amit érzékinek nevezünk és értelmes felső része között, vagy természetes vágyai és az akarata között szoktunk képzelni, csak ama mozgások közötti ellenszenvben áll, melyeket a test a szellemei [fizikai tulajdonságokkal rendelkező kicsiny testekről, az életszellemekekről van szó – D. A.] révén, a lélek pedig az akarata által egyidejűleg igyekszik keltetni a mirigyben [agyalapi mirigy – D. A.].”<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> V.ö.: Descartes *Erzsébethez 1643. május 21. ill. Descartes Erzsébethez 1643. június 28.* In: René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás (Válogatás a kései írásokból)* /Szerk. Boros Gábor, Schmal Dániel/ Budapest: Osiris, 2000. 107. és 113. o.

<sup>334</sup> I.m. 108. o.

<sup>335</sup> i.m. 113. o.

Első pillantásra talán csalódást kelthet, de mindenképpen bizonyos félreértésekre adhat okot (melyekben, sajnos, az utókor egyáltalán nem szűkülködik!), hogy Descartes itt, legalábbis úgy tűnik, egyfajta szoros fiziológiai-determinista álláspontra helyezkedik. Véleményünk szerint azonban épp az ellenkezőjéről van szó, éppen hogy a léleknek egy mechanikus felfogáson alapuló részekre osztása ellen tiltakozik. Szerinte ugyanis:

„csak egy lélek lakozik bennünk, és ennek a léleknek nincsenek különböző részei: ugyanaz, amely érzelmi értelmes is, és az összes vágya akarát.”<sup>337</sup>

Ám a „lélekrészek” felszámolásával együtt Descartes megszüntethetőnek véli a tulajdonképpeni lelki konfliktusokat is. Pontosabban: az eddigi filozófiai elképzelésekben szereplő „hagyományos” lelki összetűzések és küzdelmek önára egész egyszerűen kívül kerülnek a lélek fogalmán. Ezzel pedig, legalábbis fő vonásait tekintve, máris befejezettnek vehetjük azt az alapvető kartézianus lélekfilozófiai felfogást, mely meghatározza Descartes egyes későbbi, konkrét részletkérdésekben kialakított állásfoglalásait. Szerinte ugyanis a lelki konfliktusok általunk ismert eddigi tudományos igényű magyarázatai azért tévesztettek célt, mert az analízis során nem hatoltak el a végső (többnyire természeti-fiziológiai) alapokig. Így a filozófusok kénytelenek voltak „különböző személyeket” felléptetni „a lélekben”, lévén, hogy a lélek „funkcióit nem különböztették meg jól a test funkcióitól”. Holott – az iménti gondolat folytatásából – kiderül, hogy „egyedül ennek kell tulajdonítanunk mindazt, amit az eszünknek nem tetsző dologként vehetünk észre magunkban”. Bármennyire tetszetősnek (de legalábbis „kézenfekvőnek”) tűnik azonban a testi funkciókra történő hivatkozás, mégis, a probléma – szerintem – megengedhetetlen leegyszerűsítését jelenti, hogy Descartes a lelkiismereti válságokat – az analízis szellemének megfelelően – a különböző testi mozgások közötti, pusztán mennyiségi nagyságkülönbségekre vezeti vissza. Ezt olvassuk ugyanis a gondolatmenet lezárásaként:

„Úgyhogy nincs ebben más küzdelem, csak annyi, hogy mivel az agy közepén levő kis mirigyet egyik oldalról esetleg a lélek nyomja, a másikról pedig az életszellemek ... ezért gyakran megtörténik, hogy ez a két taszítás ellentétes, és az erősebb megakadályozza a másik hatását.”<sup>338</sup>

Nem vitás: az olvasó ezen a ponton egyfajta válaszút elé kerül. Vagy elutasítja, redukcionizmusra hivatkozva (s valljuk be, némi joggal) e különös descartes-i fogalmi megkülönböztetés-mániát, ezt a talán túlzásba vitt

---

<sup>336</sup> René Descartes: *A lélek szenvedélyei* /ford. Dékány András/ Szeged: Ictus, 1994. 61. o.

<sup>337</sup> u.o.

<sup>338</sup> u.o.



analízist, vagy – s ez a másik lehetőség – megpróbálja kifürkészni az emögött húzódó mélyebb (elsősorban a módszertanra vonatkozó) szándékokat. Ha az utóbbi megoldást választjuk, akkor arra figyelhetünk fel mindenekelőtt, hogy Descartes szinte csak azért akarja a testi és a lelki mozgásokat ilyen markánsan megkülönböztetni egymástól, hogy azután időnként bekövetkező egyesülésüket is ugyanígy, egységesen-analitikusan magyarázhassa. Ehhez azonban újabb lényeges megkülönböztetésekre és finomításokra van szüksége. Közülük is talán a legfontosabb: Descartes szerint, jóllehet a testi mozgások mindig ellentétesek a szellemiekkel, mégsem szükségszerű, hogy konfliktus alakuljon ki az emberben a test által okozott és a lélek által előidézett mozgások között. Mint írja: ilyen konfliktusra egyedül csak „a szenvedélyeket és az azokat kísérő testmozgásokat” okozó mozgások, valamint a velük ellentétes szenvedélyeket akaró akarat által előidézett mozgások között kerülhet sor. Így lehet konfliktus például „ama erő kifejtés között, amellyel a szellemek nyomják a mirigyet, hogy előidézzék valaminek a vágyát a lélekben, és aközött az erőfeszítés között, amellyel a lélek visszanyomja a mirigyet, azzal az akaratral, hogy meneküljön ugyanattól a dologtól”<sup>339</sup>.

Itt kétségtelenül a testi vágy akaratlagos leküzdésének általánosan ismert témájával állunk szemben. Az is kétségtelen, hogy ebben a descartes-i ábrázolásban egy durván mechanikai determinizmus látszik működni. Ugyanakkor, jóllehet első pillantásra talán nem feltűnő, de mégis fontos mozzanat, hogy Descartes kiemeli a szenvedélyeket a többi emberi érzelm közül, és határozottan megkülönbözteti őket tőlük. Ám ami még ennél is fontosabb az az, hogy nem tételez fel közvetlen kapcsolatot az akarat és a szenvedélyek között („az akaratnak nem áll hatalmában közvetlenül előidézni a szenvedélyeket”). Az akaratnak, mint írja, „iparkodásra” van szüksége, hogy bizonyos közvetítők közbeiktatásával hatékonyan „megváltoztassa egy pillanatra a szellemek áramlását”. Ebben szerintem Descartes-nak az a jelentős módszertani felismerése (is) tükröződik, hogy egy szenvedélyt valójában nem tarthat kordában, csak egy másik ugyanolyan szenvedély. Ha ezt a felismerést elutasítjuk, akkor ez legalább két hátrányos következménnyel jár. Egyrészt elbizonytalanodik a lélek, mely „csaknem egyidejűleg érzi magát ösztönözve arra, hogy ugyanazon dologot kívánja, és ne kívánja”, másrészt pedig ugyancsak „ebből fakad, hogy az emberek két hatalmat képzeltek a lélekben, amelyek küzdenek egymással”.<sup>340</sup>

Látjuk tehát, hogy Descartes nézete szerint a lelkiismereti harc nem egyéb, mint az akarat hol kilátástalan, hol sikeres küzdelme a testi mozgásokkal szemben. Vagyis a kartézianus lelkiismeret-fogalom, első megközelítésben, nem jelent egyebet, minthogy a lélek közreműködése nélkül létrejött, az

---

<sup>339</sup> i.m. 62. o.

<sup>340</sup> u.o.

akarattól át nem itatott, tisztán testi mozgások nem tekinthetők par excellence emberi tevékenységeknek. Ez a gondolat tisztán tükröződik *A lélek szenvedélyei* 47. cikkelye végén található összefoglalásban:

„... gyakran ugyanaz az ok, mely valamilyen szenvedélyt támaszt a lélekben, bizonyos mozgásokat is kelt a testben, amelyekben a lélek egyáltalán nem működik közre, és amelyeket leállít, vagy próbál leállítani, mielőtt észreveszi őket: mint akkor tapasztaljuk, amikor az, ami a félelmet felébreszti, azt is előidézi, hogy a szellemek bejussanak a láb mozgására szolgáló izmokba a menekülés érdekében, és amikor az akarat, hogy bátrak legyünk, megállítja a lábat.”<sup>341</sup>

Itt tehát egyértelműen kitérünk, hogy Descartes számára nem annyira a két egymást kizáró indulat (félelem-bátorság) pusztá ellentéte és a nekik megfelelő reakciók (menekülés-kitartás) szembenállása jelenti a problémát, mint inkább az, hogy az egyik esetben (félelem-menekülés) egy akarattól független, külső kiváltó ok (mégpedig az akarat közreműködése nélkül) idézi elő a szenvedélyre jellemző testi mozgásokat. Ez egyúttal már azt is sejtetni engedi, hogy a valódi megoldást Descartes később azokban a „belső indulatokban” fogja majd keresni (és megtalálni), amelyeknél az akarat (a lélek) külső okok nélkül bizonyul képesnek az emberekben valamennyi szenvedélyt felidézni.

Mindenesetre a lelki konfliktusokat magyarázó descartes-i séma a 48. cikkelyben egy újabb jelentős vonással gazdagodik. Descartes ugyanis az akaratnak azt a funkcióját, hogy képes a pusztán külső okok által előidézett szenvedélyek testi mozgásait leállítani – egy régóta ismert kifejezéssel, most azonban az újkori mechanikai tudományosságnak is megfelelő, új tartalommal – a lélek erejének nevezi. Hozzáteszi, ugyancsak itt, a 48. cikkelyben, hogy egyedül ez a sajátos képesség (vagyis a lelkiező) teszi egyáltalán lehetővé, hogy különbségeket vegyünk észre és állapítsunk meg az emberek jellege vagy természete között. Alaptételként hangzik el tehát az alábbi kijelentés:

„... kétségkívül azok rendelkeznek a legerősebb lélekkel, akikben az akarat természetűtől fogva a legkönnyebben győzheti le a szenvedélyeket és a test őket kísérő mozgásait.”<sup>342</sup>

Ám az ezt követő indoklás rögtön világossá teszi számunkra, hogy a „természettől fogva” kifejezést nem szabad oly módon félreértenünk, hogy a szó szoros értelmében vesszük. Descartes-nál ugyanis semmiképpen sem az akarat valamiféle velünk született természeti adottságáról van szó, hanem arról a jóval bonyolultabb problémáról, hogy a szenvedélyek elleni harcban maga az akarat is szükségképpen „szenvédélyessé” válik. Ez az átalakulás (vagyis az akarat szenvedélyekkel szembeni hatékonnyá válása) azonban

---

<sup>341</sup> i.m. 62-63. o.

<sup>342</sup> i.m. 63. o.

többféle módon történhetik. Az egyik rossz (de mégsem a legrosszabb) változatot azok az emberek képviselik, akik azért

„nem képesek megtapasztalni erejüket, mert akarataikat soha nem a saját fegyvereivel, hanem mindig azokkal küldik harcba, amelyekkel néhány szenvedély azért látja el az akaratot, hogy ellenálljon más szenvedélyeknek.”<sup>343</sup>

Eszerint tehát az akaratsnak vannak „saját fegyverei”. Mik ezek a „fegyverek”? Descartes válasza:

„Az akarat saját fegyvereinek a szilárd és határozott ítéleteket nevezem a jó és a rossz ismeretére vonatkozóan, amelyek szerint a lélek saját elhatározásából élete cselekvéseit vezeti.”<sup>344</sup>

Vagyis a descartes-i lelkierő az akaratsnak azt a képességét jelenti, amellyel a fogalmi (és/vagy: érték-) ítéleteket a gyakorlatba át tudja ültetni. Ezek a „fegyverek” azért tűnnek alkalmasnak Descartes szemében az alapvető konfliktus-típus felszámolására – amely, mint emlékszünk, azáltal keletkezik, hogy külső események az akarat által szándékoltakkal ellentétes testi mozgásokat (cselekvéseket) idéznek elő az emberben, – mert a „szilárd és határozott ítéletek” valamint a követésükre irányuló „saját elhatározás” az embert kívülről érő hatásokat (még a rájuk adott reakció előtt, vagy legkésőbb azzal egyidejűleg) kifejezetten belsővé teszik. Ha viszont egy ember eljut oda, hogy soha nem külső okok hatására, hanem mindig közvetlenül az ítéleteiből kiindulva tud cselekedni, akkor ez az ember, ahogyan mondani szokás, urává válik a saját helyzetének. Descartes persze nem is nagyon titkolja, hogy erkölcsi vonatkozásban ennek kellene lennie minden ember legfőbb célkitűzésének. Így most már azt is jobban megértjük, ha e racionális sakkjátszmából kimaradó lelkeket a leggyengébbeknek tartja. Ezt írja róluk, mint az akaratsnyilvánítás szempontjából legrosszabb típus képviselőiről:

„És valamennyi közül azok a leggyengébb lelkek, amelyeknek az akarata egyáltalán nem határozza el így magát bizonyos ítéletek követésére, hanem állandóan hagyja, hogy elragadják a pillanatnyi szenvedélyek, melyek, mivel gyakran ellentétesek egymással, felváltva vonják őt a maguk pártjára, és az akaratot saját maga ellen fordítva, a lehető legsajnálatosabb állapotba juttatják a lelket.”<sup>345</sup>

Szerencsére ez a típus, legalábbis ebben a vegytiszta állapotban, Descartes szerint csak ritkán fordul elő. („Igaz, hogy nagyon kevés ember gyenge és határozatlan annyira, hogy ne akarjon semmi mást, csak amit a szenvedélye diktál neki” – írja a következő, a 49. cikkely elején.) Ámde a fennmaradó (a

---

343 u.o.

344 u.o.

345 u.o.

cselekvései egy részét tehát határozott ítéletekkel szabályozó) nagy többség sem egységes, hanem az ítéletek megalapozottsága tekintetében három jól elkülöníthető csoportra oszlik. Az első két csoport esetében Descartes ismételt említés tesz arról, hogy egyrészt az ítéletek gyakran lehetnek hamisak, más esetekben pedig előfordulhat, hogy egyenesen „néhány olyan szenvedélyre vannak alapozva, amelyektől az akarat ezelőtt hagyta magát legyőzni vagy elcsábítani”. E hamis vagy korábbi szenvedélyekre alapozott ítéletek ugyanakkor mégis az akarat „fegyverei” maradnak.<sup>346</sup> Végül azután egy témánk szempontjából döntő fontosságú megjegyzést fűz hozzá az eddigi magyarázathoz:

„De mégis nagy különbség van a hamis vélekedésből származó elhatározások, és azok között, amelyek csak az igazság ismeretére támaszkodnak: mivel ha ez utóbbiakat követjük, akkor biztosak lehetünk abban, hogy soha nem érzünk sajnálkozást, sem megbánást miattuk, míg ha az előbbieket követtük, mindig ezt érezzük, amikor felfedezzük a tévedést bennük.”<sup>347</sup>

Descartes álláspontja tehát teljesen világosan áll előttünk. Már a szóban forgó 49. cikkely címe is („Arról, hogy a lélek ereje nem elegendő az igazság ismerete nélkül”) egyértelműen árulkodik a descartes-i mondanivaló lényegéről, amely, nagyon röviden, abban foglalható össze, hogy igazi mentességet, valódi szabadulást a lelkiismeretfurdalástól egyedül csak a tudományos ismeretek szerezhetnek az embernek. Sajnos azonban Descartes nem mutatja meg nekünk konkrétan, hogy a tudományos módszerek hogyan képesek valóban termékenyen hatni a mindennapi gondolkodásra. Mert ahhoz kétség sem fér, hogy az emberek tetteit nagymértékben magáról a valóságról kialakított hétköznapi ontológiai nézeteik határozzák meg. A kérdés csak az, hogy lehet-e, s ha igen, akkor hogyan lehet az ilyen spontán világnézetekbe az egyes tudományos ismereteket nem csupán tudatosan bevezetni, hanem akár az egész világképet is, a maga teljességében, tudományossá tenni? A „békés egymás mellett élésnek” az a fajta kompromisszumos hangoztatása – amelyhez Descartes (a józan ész, a módszeres kétely, az ideiglenes erkölcsstan stb. kapcsán) számtalan alkalommal rendszerint folyamodott – azért nem jelenthet itt megoldást, mert a probléma éppen hogy nem az efféle párhuzamosság egyszerű elismerésében, hanem az egymást alakító kölcsönhatás konkrét megmutatásában van.

Tudjuk, az újkorban a gondolkodók nemigen próbáltak a tudományos ontológia mellett direkt formában kiállni, inkább békén hagyták (óvakodtak attól, hogy „háborgassák”) az emberek hétköznapi meggyőződéseit. Főként tehát ennek tudható be az a sajátos (ámde rendkívül jellemző!) mai elméleti szituáció, melynek következtében ebből a korszakból legfeljebb csak elvétve

---

<sup>346</sup> i.m. 64. o.

<sup>347</sup> u.o.

meríthetünk mintákat egy többé már nem halasztható, tudományosan (is) megalapozott filozófiai lételmélet kiépítésére vonatkozóan. Végül befejezésül (s egyfajta tanulságként) vessünk egy rövid pillantást arra a descartes-i „megoldásra”, amely *A lélek szenvedélyei* c. mű második részének végén többé-kevésbé határozott formát ölt.

Descartes tehát itt, vagyis a 147. cikkelyben, újabb fontos kiegészítést fűz ahhoz a korábbi magyarázatához, melyet a 48. cikkelyben adott „a jó és a rossz ismeretét” érintő, „szilárd és határozott ítéletek” vonatkozásában. A pontosítás lényege abban áll, hogy Descartes szerint „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ, melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben”.<sup>348</sup> Az itt először előkerülő belső indulatok pedig a szenvedélyeknek azt a – korábban már szintén tárgyalt – beteljesedett belsőiesítését jelentik, mely kizárja, hogy külső események közvetlenül (az akarat közreműködése nélkül) váltsanak ki tetteket az emberből. Ennek megfelelően a 148. cikkely elején Descartes így foglalja össze a belső indulatok jelentőségét:

„Márpedig mivel a belső indulatok közelebbről érintenek bennünket és következképpen sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összeakadó szenvedélyeknek, amelyekről különbözőnek, bizonyos, hogy máshonnan érkező zavaroknak, feltéve, hogy a lelkünknek mindig van mivel megelégednie a belsejében, nem áll hatalmukban, hogy ártsanak neki, hanem inkább örömeinek fokozására szolgálnak, mivel látva, hogy a zavarok nem bántathják őt, ráébred saját tökéletességére.”<sup>349</sup>

A kör tehát bezárult. Az átlényegült, szenvedéllyé (belső indulattá) vált akarat a lélek olyan öntörvényű, belső világát hozza létre, amely Descartes szerint az emberi életben elérhető legnagyobb erkölcsi tökéletesség. Az utolsó szó azonban még ebben az esetben is annak a szellemi vonatkozásnak jut, amelyet egy ontológiailag igaz világkép (az erény) képvisel. Hiszen láttuk: az erkölcsi tökéletesség megvalósulásához a léleknek elégedettnek kell lennie, ehhez pedig, mondja Descartes, a léleknek „az erény pontos követésére van szüksége”.

„Mert aki úgy élt, – teszi hozzá végső magyarázatként – hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira erősen boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmit megzavarják.”<sup>350</sup>

Végül is tehát a lélek ereje és az igazság ismerete lesznek és maradnak azok a kulcsfogalmak, amelyek az ideális értelemben vett descartes-i ember lelki életét alakítják (vagy kellene, hogy alakítsák). Ráadásul, ha ezek „jó”

---

<sup>348</sup> i.m. 127. o.

<sup>349</sup> i.m. 128. o.

<sup>350</sup> i.m. 129. o.

működése még azzal a további eredménnyel is jár, hogy többé nincs semmi, ami képes lenne az így élő ember lelki nyugalját megzavarni, akkor egyúttal valami mást is bizonyítottunk, azt nevezetesen, amit eredetileg is szerettünk volna: vagyis a lelkiismeret szükségtelen voltát (s egyben a kiiktatását) Descartes-nál. Vagy mondjuk inkább úgy, ahogyan Spinoza mondaná: *ekb*?

# LELKIISMERET ÉS SZABADSÁG A KORA ÚJKOR GONDOLKODÁSÁBAN

---

MESTER BÉLA

**E**lőadásomra készülvén áttekintettem a szegedi konferenciák eddigi köteteit, bennük saját írásaimat, és kiderült számomra, hogy bármi is legyen a *Platónhoz* írandó *lábjegyzetek* aktuális évi feladványa, én eddig az első alkalom kivételével, megfontolva a különböző kínálkozó témákat, végül mindig a kora újkori protestánsoknak a *közömbös dolgokról* folytatott vitáiból indultam ki. Először az állampolgári *erények*,<sup>351</sup> majd a *bűn* és hatalom alá vetettségünk viszonyáról alkotott elgondolások sajátosságait emeltem ki a XVI-XVII. századi protestantizmus *adiaphora*-vitáinak összefüggésében,<sup>352</sup> de még tavaly, a *barátságról* szólva is fontos kiindulópontnak bizonyult *felebarátunk* megbotránkoztatásának tilalma azon dolgokban, amelyek önmagukban *közömbösek* lennének.<sup>353</sup>

Visszatettem a három konferenciakötetet a számítógép képernyője fölötti polcra, és szembeülve velük, nekiláttam a beküldendő előadás-összefoglaló megfogalmazásának. Amikor újra leírtam – a második sorban –, hogy *adiaphora*, egy pillanatra a levegőben maradt az ujjam. Miért mindig ez a korszak és ez a kifejezés jut eszembe, ha a hívó szó – *erkölcsi szó*. Nem beszélhetnék-e idén mondjuk a reformkori magyar utilitarizmusról, napjaink bioetikájáról, vagy bármi másról, ami nem kora újkori. Vajon miért foglalkoztat ilyen hosszan ez a korszak és ez a téma? Lehet, hogy mindez csupán megszokás, intellektuális kényelmesség, és csak én nem veszem észre, hogy nincs itt már róka sem, nemhogy bőr, amit még lenyúzhatnak róla.

Töprengve emeltem föl szememet a képernyőről. Tekintetem rátévedt az eddigi szegedi konferenciák címeire a számítógép fölötti polc könyvgerincein, majd melléjük képzeltem az idei kötetet: *erény, bűn, barátság, lelkiismeret*. Rá kellett jöjjenek, hogy ezekben az etikai fogalmakban kora újkori értelmezé-

---

<sup>351</sup> Lásd: Mester Béla: Az adiaphoron fogalmának ártértelemezése a reformációban, avagy az állampolgári erények sajátos újrafelfedezése In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 2003. 199-215. o.

<sup>352</sup> Lásd: Mester Béla: Bűn és hatalom alá vetettség. Az európai politikafilozófia egyik alapeleméről In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2-3. A bűn*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 2004. 299-308. o.

<sup>353</sup> Lásd: Mester Béla: Jó barátok – jó polgárok (?) In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 2005. 185-194. o.

sük, annak a modern erkölcsi állapotnak a kezdete érdekel, amely részesének magamat is érzem. Szabadon mozgok az erkölcsileg *közömbös* dolgok világában, miközben a legváratlanabb pillanatokban derül ki, hogy e *közömbös* dolgokkal kapcsolatos szabad cselekedeteim révén összeköttetésben állok polgár- és embertársaimmal, és így minden mozdulatom ismét csak az erkölcsileg megítélhető dolgok szférájába kerül. Cselekedeteim hatása szélesebb körű, mint bármely kor emberéé, de akinek ártok, vagy használok velük, éppen ezért egyre kevesebb eséllyel nézhet a szemembe. Erkölcsi helyzetem folytonosan tudatos reflexiót kíván, e nélkül egyre kevésbé tudhatom, hogy mi az erény és a bűn, ki az ellenségem, barátom vagy felebarátom; egyáltalán mi az, amit éppen cselekszem. E reflexiók kényszer személyessége, ugyanakkor cselekedetem tárgyainak személytelensége, főként pedig a kettő közötti feszültség lehet az, ami annyira ismerőssé és vonzóvá teszi számomra, mai ember számára a kora újkor *adiaphora*-vitáit.

Ezt belátva, bátrabban térek vissza régebbi előadásaim gondolatmenetéhez, továbbfolytatva azt az *adiaphora* és a *lelkiismeret* kapcsolatára nézve. A vallási értelemben vett *adiaphora*-fogalom, összefüggésben a *keresztyén szabadság* új értelmezéseivel, új színben tünteti föl a szabadság és a lelkiismeret viszonyát. Az *adiaphora*-vita különböző álláspontjainak megfelelően a kérdés különböző oldalai kerülnek előtérbe: ha a világi hatalom dönt a közömbös dolgokról, fölmerül a polgári engedelmesség és a lelkiismeret viszonyának a kérdése, ha az egyén, akkor egyéni lelkiismeretem dolga lesz (egyébként nem tiltott) cselekedeteim következményeinek fölmérése mind magamra, mind másokra nézve. Egy dolog nem lehetséges: valamely minden esetre alkalmazást nyújtó szabálygyűjteményre, vagy esetről esetre eligazító, személyes orákulumra akkor sem bízhatnám lelkiismeretem pásztorolását, ha akarnám. Hiszen szabad vagyok.

Ennek az erkölcsi szabadságnak a geneziséét kívánom a továbbiakban, ha nem is értelmezni, vagy történetileg bemutatni, de legalább néhány szöveggel példázni. Először a XVI. század egyik jellegzetes *Római levél*-interpretációjának a szövege segítségével mutatom be az *adiaphora*-gondolat egyszerre személyes és intézményes jellegét. Példám Melius Juhász Péter prédikációs formába öntött fordítása és írásmagyarázata lesz. A mű csaknem harminc évvel későbbi Kálvin nagy hatású munkájánál, annak ismeretében készült; de éppen e ténynek, valamint a népnyelvű prédikáció nagyobb kötetlenségének köszönhetően sok tekintetben karakteresebb véleményt, árulkodóbb szóhasználatot jelenít meg, mint Kálvin. (A nagy reformátor helyenként bírálja ugyan Erasmus latin fordítását, de nem ad újat; Melius viszont a maga magyar fordításába már bátran beleépíti Kálvin filológiai megjegyzéseit. Mondhatni, ebben kálvinistább magánál Kálvinnál is). Ezután, bemutatandó az európai eszmétörténet *adiaphora*-val való etikai viaskodásának további állomásait, és



a gondolkör szekulárrá válását, ugyanannak a XVII. szerzőnek, John Locke-nak élete különböző szakaszaiban megfogalmazott három megoldását veszem sorra az *adiaphora* és a lelkiismeret viszonyának problémájára. Korai, *Két traktátus a polgári kormányzatról* című, még erasztiánus szellemű munkájában a *közömbös dolgok* kérdését még a vallási viták hagyományos keretében tárgyalja, bár erasztiánizmusából itt is az következik, hogy a spirituális kötelezettséget *polgári kötelességgé* tegye. Nem azért hallgatjuk, vagy mellőzzük az orgonát, mert hisszük, hogy az orgonaszó vagy a csönd inkább elősegíti üdvösségünket, hanem azért, mert a felsőbbiség így rendelte; aki pedig nem engedelmeskedik a felsőbbiségnek, azon kívül, hogy evilági veszélyeknek teszi ki magát, üdvösségének sem használ ezzel. Később, a *tolerancialevélben* egyéni lelkiismeretünkre bízva, hogy miként élünk az *adiaphoronok*kal, de ez mintha az együgyűek lelkiismerete lenne. A szellemi elit tudja, hogy a dolognak semmi jelentősége sincs sem az üdvözülésre nézve, sem erkölcsi tekintetben; mégis szabadon hagyja, hogy a műveletlenek azt gondolják erről, amit csak akarnak, de ne háborúzzanak a vallási és erkölcsi tekintetben egyenértékű eljárások egyikének kötelező bevezetéséért és másikának a betiltásáért. Az *adiaphora* akkor kerül végleg a vallási szférából az etikaiba Locke-nál, szinte visszanyerve eredeti sztoikus kontextusát, amikor idős kori, *Gondolatok a nevelésről* című művében a lelkiismeret genezisének a kérdését kezdi boncolgatni. Locke itt több kontextusban is a közömbös dolgokat ajánlja (*matters of indifference*), mint amelyek révén hozzá lehet szoktatni a gyermeket ahhoz, hogy szabadságával helyesen, lelkiismeretesen éljen.

#### MELIUS KÖZÖMBÖS DOLGAI

A reformáció *Római levél*-interpretációi során különös feszültség jelenik meg az írásmagyarázatban. A *keresztyén szabadság* mibenlétének újabb és újabb, egymással vitatkozó értelmezései nagyon személyessé teszik e szabadság jelentését, megélését, ugyanazzal a mozdulattal viszont igen határozott distinkciót tesznek személy és intézmény, dolog és ember közé. Meglehet, az ekkor hirdetett hittételek mindegyikének meg lehet találni előzményét, megfelelőjét az antikvitás bölcséletének és az atyák teológiájának a régiségében; a hangsúly, a kérlelhetetlen törekvés egyén és intézmény pontos és végleges szétválasztására, és mindezek összekötése a lelkiismeret ügyével valóban új világlátást jelent. A személyt lelkiismereti kötelességei többé nem más személyekhez, hanem intézményekben testet öltő absztraktumokhoz kötik, és csak ezeken keresztül a többi emberhez. Ha a kötelesség intézményes kötelek, akkor e kötelesség teljesítéséhez többé már nem elég szem előtt tartani a valaki kezébe letett hűségesküit, sőt, néha éppen e hűségeskü *megszegése* válik kötelességgé. A helyzetre való elmélyült reflexió, amelyet közönségesen

a lelkiismeret vizsgálatának szoktunk nevezni, elengedhetetlen napi programmá válik. Több lesz, mintha csupán az emlékezet próbája lenne. Erőnek erejével emlékezetünkben tartani olyan bűnököt, amelyeket mindenki bűnöknek tart, inkább a lelkiérő érzelmi természetű megpróbáltatása; itt azonban a bűn fogalmának intellektuális elemzésére van szükség, aminek soha sincs vége, és mindenkinek külön-külön, újra és újra el kell végeznie. Egyén és intézmény szétválasztásáról szoltunk. Intézményen természetesen nem hivatali épületet kell érteni, hiszen akkor ismét túl könnyű lenne minden: a személyeknek adott hűségesküit fölváltaná a hivatali karokra való esküvés, a bűn és a jó fogalmáról pedig továbbra sem kellene gondolkodni. XVI. századi eleink intézményeket kereső etikai felfogásában éppen az kelti föl a figyelmünket, hogy valójában nincs több és szilárdabb intézményük, mint egy évszázaddal korábban; amijük van, annak a legitimitása pedig még ingatagabb is, mint valaha. Az lenne tehát a kényelmesebb, ha a személyes hűségek még meglévő hálójába kapaszkodnának a szétfoszló legitimitású és erkölcsi tekintélyű intézményekkel szemben. Ők e helyett a személyeket bírálják az intézmény, az általuk ideálisan betölteni rendelt *tiszt* mibenlétére hivatkozva. Soha Cicero óta nem forgott annyit közszájon az *officium* kifejezés és nemzeti nyelvű megfelelői, így a magyar *tiszt*, mint ekkor.<sup>354</sup>

Melius Juhász Péter *Római levél*-fordításában és írásmagyarázatában a következőképpen vet számot az *adiaphoráról* az ő koráig összegyűlt nézetekkel.<sup>355</sup> Arról, hogy a dolog fontos neki, már az is árulkodik, hogy egyáltalán bevezeti a terminust a népnek szóló írásmagyarázatba. (Más alkalommal is magyaráz ugyan görög és latin kifejezéseket, de ezek Pál levelének értelmezésre szoruló helyei. Itt, mintegy a művelteknek szóló útjelző táblaként, fordításához megadja az eredeti terminust is. Itt azonban nem erről van szó: ez a kötet egyetlen helye, ahol az idegen kifejezéssel értelmezi a magyart, olyannal mégpedig, amely nem is szerepel a Szentírásban.) E szöveghely egyben saját eszköz használatára biztatja a híveket, és ha meggondoljuk, egyszerre magányba is taszítja őket: intenzív együttlétbe lelkiismeretükkel. Így szól erről a *XIII. caput masodic Praedicatio*:

minden az ő saját értelmebe legen bizonyos. [. . . Minden, azaz] Minden ember, Ebbe az a regula tinectec. Valamiről istennec vegzesse, es vegzet parantsolattia

<sup>354</sup> A magyar *tiszt* és a latin *officium* megfeleléséről régebbi terminológiánkban XVII. századi szótáraink adatain túl Cicero *De officiis* című művének XVIII. századi fordítása is árulkodik. Lásd: M. T. Cicerónak az embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyve, Engel Krisztián János, Pozsony, 1795. Fordította Kovásznai Tóth Sándor.

<sup>355</sup> Melius auag ihasz Peter, somogyi fiu de Horhi: Magyar praedikatioc, kit postillanac neuezne, a prophetac es apostoloc irassabol, a regi doctoroknak, Origenes, Chrisostomus, Theophilactus, S. Ambrus, S. Hieronymus, S. Agoston, es a mastani bölcz Doctoroc magiarazassoc szerint, Töröc Mihály, Döbröczömbe, 1563. RMKI I. 3, RMNy 13.

nints, hanem szabad dolog. Ha mieled sem bűn, ha nem mieled sem bűn, res media, adiaphoron. Keresztyenec szabadsagaba vetetet dolog.<sup>356</sup>

A keresztyén szabadság a megváltással jár együtt, hiszen

a hit oka, az az, Christus erdeme a keresztieni szabadsagnac, az adiaphorumnac. [. . .]  
A hiuó kihozatuan Moses kötéléből, Papa hitiből rabsagabol,<sup>357</sup>

ugyanakkor e szabadságot elfogadni mégsem magától értetődő dolog, sokan képtelenek is élni vele, hiszen

semmi sem tisztatalan önnen magaba. Hanem czac annac, ő maganac tisztatalan, valaki tisztatalannak veli ez iot.  
[. . .] az adiaphorac, szabad dolgoc, noha ioc ő magokba, De az hitlen tisztatalanba nem io, nem tiszta, nintsen nekic szabadsagoc mert Raboc.<sup>358</sup>

A keresztyén szabadságtól visszariadó lelki rabok számára Melius nem tartogat sem orvosságot *Herbarium*ában, sem könnyebbséget, a döntés terhét átvevő útmutatást írásmagyarázatában. Gyöngye akaratukra, fejletlen ítélőképességükre nem hajlandó tekintettel lenni, nem akarja, és persze nem is tudja már újból lelki rabságba, kiskorúságba taszítani őket. Szinte kikergeti őket a szabadságba, vagy – ami ugyanaz – mindörökre összezárja őket saját lelkiismeretükkel. A keresztyén szabadság egyszerre komoly felelősséggé változik. Egyelőre kicsi, valóban gyerekes dolgokról van szó. A hívót senki nem bünteti meg a pénteki húsevésért, de nem is mondja meg neki többé, hogy mikor mit és mennyit egyen: neki kell eldöntenie. Nem több ez még, mint az éléskamrába egyedül beküldött gyermektől elvárt lelkiismeret. Melius azonban továbbfolytatja a hívők életének kegyetlen felszabadítását, és ebben talán Kálvinnál is határozottabban fogalmaz, ha radikálisabban nem is. A hatalom szférájáról van szó, ahol ismét distinkciót tesz a dolog maga és körülményei, a fejedelmi személy és annak *tiszte* között, a következőképpen:

Minden lelkös ember engeggyen es alaija vettessec a nagsagos feiedelemsegeknec. Mert nints sohonnat hatalom, hanem czac istentül. Amely feiedelemsegec penig van-nac, azoc istetül rendeltettec. Annac okaert; acki ellene tamad a fejedelemsegnec, az istennec redelessenec al ellene. Ackic penig a feiedelem ellen tamadnac, azoc ő magokra karhoztato iteletet vesznec. [...] Fellyeb iaro hatalmassag. Exusiaes hyperechusaes, az az Az hatalmassagoknac, kik fellieb iarnac, fellieb emeltettec a kösseg közöt, ackiket isten nagiozza, fellieb voloua tet erőbe, hatalomba itt ez világ

---

<sup>356</sup> Melius i. m., a „Tttij” jelű ív első oldalának rektója.

<sup>357</sup> Melius i. m., XIII. caput első Praedicatio.

<sup>358</sup> Uo.

szerint. Miért mongya in abstracto, hatalmassagoknak, snem adiectiue incontro, hatalmasoknak? Ezert hog megvalaszd a tisztet, a feidelemseget a személytül.<sup>359</sup>

A *tiszt*nek járó *tiszteletet* határozottan elválasztja a *tisztséget* betöltő személytől, ugyanakkor a Szentírás fordításába is belekódolt nyelvi formával – *hatalmasok, hatalmasságok; fejedelmek, fejedelemségek* – azt is jelzi, hogy mindig találunk embert, személyt a tisztség mögött. De vajon nem lehetséges-e, hogy – miközben jámborul *tiszteljük* valakiben a *tisztjét* – ugyanez a jámborság azt követelné, hogy nagy *tisztelettel* inkább valaki másban *tiszteljük* ugyanazt? Ha *tiszt* és személy elválasztható egymástól, könnyen fölvetődik a legitimitás kérdése. Melius ebben sem hajlandó lelki megkönnyebbülést nyújtó konkrét útmutatást adni híveinek. A legitim hatalomnak a műveiből egyetlen, negatív kritériuma hüvelyezhető csupán ki, e szerint *nem legitimnek* az a hatalom tekinthető, amit nem emberek választottak. Melius híveit polgári kötelezettségeik és politikai lelkiismeretük tekintetében is összezárja szabadságukkal. A hatalom legitimitása fontos ügy, de ennek megítélésében a szószerk néma: nekik kell eldönteniük és felelniük döntésükért lelkiismeretük előtt.

#### A KÖZÖMBÖS DOLGOK IRÁNTI TÜRELMETLEN KÖZÖMBÖSSÉG

Nem csoda, hogy a modern lelkiismeret feszültségét ebben a tömör formában nehezen viselte az európai ember. A közömbös dolgokban meghirdetett keresztyén szabadság, amilyen nagy felszabadító erő volt a XVI. században, a XVII. század némely pillanatában már inkább kiküszöbölendő gondként jelentkezett. Gyakran tűnt úgy, hogy a közemberek nem akarnak élni vele (hiszen a harc saját *adiaphora*-felfogásom kötelezővé tételéért fogalmi ellentmondásban van a keresztyén szabadsággal); a szellemi elit pedig új autoritást keres, amely végre megszabadítja az embereket terhes szabadságuktól, és azt meg is találja a nagy Leviatánban. A restauráció utáni Angliában újra fölerősödik a régóta meglévő erasztiánus érvelés, amely a szuverénre bízna a döntést a *közömbös dolgokban*. Locke még Oxfordban írott, sokáig kéziratban maradt, kollégájával, Edward Bagshawe-val vitatkozó munkájából süt a kemény hatalmi beavatkozás után áhító türelmetlenség az ellen a – későbbi kifejezéssel – felvilágosulatlan, akadékoskodó népséggel szemben, amely számára az *adiaphora* külsődleges dolgai még lelki problémát okoznak:

Ha külsődleges, közömbös dolgok a lélekre tartozó ügynek minősülnek, jó lenne, ha szerzőnk [Bagshawe] megtenné azt a szívességet, hogy rámutat a kettő közötti határra, s elmondja, hol érnek véget a polgári, s hol kezdődnek a lelki ügyek. Ha az udvarias köszönés, a barátságos üdvözlés, a helyi szokásokhoz alkalmazkodó

<sup>359</sup> Melius i. m., XIII. \_caput első Praedicatio, a „Ppp” jelű ív első oldalának rektója és verzőja.

illendő viselkedés és persze a polgári eljáró iránti engedelmisség polgári ügy, sokan akkor is lelkiismereti kérdést kreálnak belőlük, s nincs az a közömbös cselekedet, amelyre egy aggályos lélek ne tudna a Szentírással példálózni és lelki ügyet faragni belőle, s ha más nem segít, a rágalom eszközhöz nyúl. Igaz, hogy a keresztény eljárónak kesztyűs kézzel kell bánnia az erőtlén keresztényekkel, de nem szabad egy maroknyi morgolódo baját úgy kezelnie és gyöngeségeit úgy túrnie, hogy ezáltal az egész békéjét és biztonságát elhanyagolja.<sup>360</sup>

Csakhamar bebizonyosodik azonban, hogy az állami rendteremtésnek nincs esélye, vagy legalábbis több baj jár vele, mint haszon. Locke véleménye természetesen nem változott meg azokról a bogaras emberekről, akiknek az effélék fontosak, de már más bánásmódot gondolt kívánatosnak velük szemben. A közömbös dolgok iránti türelmetlen közömbösséget fölváltotta a közömbös dolgok iránti *türelmes* közömbösség.

#### A KÖZÖMBÖS DOLGOK IRÁNTI TÜRELMEK KÖZÖMBÖSSÉG

A *tolerancialevél* ismert szövegrészletének emlékezetünkbe idézése bizonyítja, hogy Locke-nak nem a vallási nonkomformisták és/vagy az anglikán ortodox protagonisták, a *személyek* iránti attitűdje változott meg, hanem a *dolgok* kezelésének számára kívánatos módja. A külsőségekről folytatott kemény, olykor véres harcok okát eközben (nem is annyira rejtett módon) nevetségesnek tartotta mindkét oldalon:

Meg van engedve latinul beszélni a piacon? Engedtessék meg akkor a templomban is azoknak, akiknek ahhoz van kedvük. Lehet-e otthon térdet hajtani, állni, ülni, ezt vagy a mozdulatot végezni, fehér vagy fekete ruhába öltözni, rövid vagy hosszú köntöst viselni? Ne legyen hát tiltott a templomban kenyeret enni, bort inni, és vízzel tisztálkodni. Mindaz, ami a mindennapi életben törvény szerint szabad, minden egyháznak is legyen állandóan szabad a szent szertartásaiban. Ettől nem szenved kárt senki élete vagy testi épsége, s nem omlik össze se a háza, se a családi élete.<sup>361</sup>

Az Európa néhány sarkában több-kevesebb következetességgel megvalósuló vallási tolerancia kedvezményezettjei új helyzetükért talán hálások lehettek Locke-nak, beállítódását azonban, amellyel értelmetlen játéknak tartotta mindazt, ami nekik szent volt, nem fogadhatták szimpátiával. A kora újkor vallási toleranciája sokáig főként e törvények sugalmazóinál jóval türelmetlenebb emberekre, intoleránsabb vallási közösségekre vonatkozott.

---

<sup>360</sup> John Locke: Első traktátus a kormányzatról In: John Locke: *A vallási türelemről*. Budapest, Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 83. o. Fordította Kontler László.

<sup>361</sup> John Locke: Levél a vallási türelemről In: John Locke: *A vallási türelemről*. Budapest, Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 243. o. Halasy-Nagy József fordítása alapján az eredetivel egybevetette és átdolgozta Gecse Gusztáv; a szöveget az idézett kiadás számára erősen korrigálta Boros Gábor.

Az a törekvés, hogy a közömbös dolgok ügyét ismét az egyén kezébe adják, ahogyan az a terminus első fölbukkanásakor, a sztoikusok idején volt, majd XVI. századi humanista és reformátor újra-fölfedezői gondolták, már Locke utolsó éveiben fölmerült. Itt már a szűkebb értelemben vett teológiai *adiaphora*-viták után, a XVII. század legvégén vagyunk, a XVIII. századi teológiában már nem is bukkan föl újra e fogalom. A kifejezés ennek megfelelően egészen világias, gyakorlati és magán jellegű téma kapcsán, Locke nevelésméleti munkájában kerül elő. Ekkorra azonban már annyira az angol szóikinc és gondolkodásmód részévé vált a kifejezés és szöbokra, hogy Locke-nak valószínűleg föl sem tűnt: a szó, amely tollára kívánczik, ugyanaz, mint amelynek bő három évtizeddel azelőtt még ő is nagy államelméleti és teológiai jelentőséget tulajdonított. Locke, a nevelési tanácsadó így fogalmaz:

Nem mintha azt akarnám, hogy a szülők következetesen keresztezzék gyermekeiknek közömbös dolgokra (matters of indifference) vonatkozó kívánságait, ellenkezőleg, ha a magukviseletével rászolgáltak, ha nem féltő, hogy az ember elrontja, elpuhítja vele lelküket avagy túlságosan megkedveltet velük mindenféle haszontalanságokat, meg kellene véleményem szerint mindent tennünk, hogy elégedettek legyenek, mert csak így fogják érezni boldogságát, előnyeiket annak, hogy jól viselik magukat. Legjobb a gyermekre nézve, ha egyáltalán nem telik kedve az ilyen dolgokban, ha örömeiket nem mérik szeszélyes kívánságuk beteljesedéséhez, hanem közömbösek mindazzal szemben, amit a természet közömbösnek teremtett. Erre kell a szülőnek, nevelőnek egyaránt törekednie; míg ez el nincs érve, csakis egy ellen tiltakozom, hogy a gyermeknek kérnie legyen szabad közömbös, szeszélyéből eredő dolgokat. Szoktassuk le őket erről avval, hogy minden ilyen kérésüket következetesen megtagadjuk. [...] Szoktassuk őket tehát idejében hozzá, hogy kérdezzék meg előbb a maguk eszét, mielőtt valamely hajlamukat szabadjára bocsájtánák. Jelentékeny lépés ez ahhoz, hogy uraivá legyünk hajlamainknak, ha ekként megakasztjuk és hallgatásra kárhozzatjuk őket. Azt hiszem, ha a gyermeket hozzászoktatjuk, hogy gátat vessenek szeszélyes kívánságaiknak s fontolóra vegyék, mielőtt még beszélni tudnának, vajjon helyén való dolgot kívánnak-e, egész jövőendő életük folyamán nagy hasznát látják majd e megszokásuknak nagyobb fontosságú ügyeikben.<sup>362</sup>

Fanatikus felekezetektől, véresen komolyan védelmeszt szertartásrendektől és a polgárháború veszélyétől végül eljutottunk a gyermekek édességfogyasztási szokásainak szabályozásáig. Úgy tűnik, mintha az idős Locke már csak ilyen komolytalan dolgokkal bíbelődne. Ne feledjük azonban, hogy a lelkiismeret kérdését az *adiaphora*-viták kapcsán tárgyaló előadásom

<sup>362</sup>

Locke: *Gondolatok a nevelésről*. Budapest, Kath. Középiskolai Tanáregyesület. 1914. 107. §. 119-120. o. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Mutschenbacher Gyula.

elején az éléskamrába egyedül beszabadított gyermekhez hasonlítottam XVI. századi elődünket, akinek egyszer csak azt mondták: vegye komolyan keresztén szabadságát. Majdnem másfélszáz év telt el, míg valakinek eszébe jutott, hogy alkalmassá is kellene tenni emberünket arra, hogy éljen szabadságával. Ezt pedig célszerű ott elkezdni, ahol a XVI. század hagyta emberünket: lelkiismeretével összefűzve az éléskamrában.

# KANT TANÍTÁSA A LELKISMERETRŐL MINT ESZTÉTIKAI ERÉNY-ELŐZETESRŐL, VALAMINT EGY MÁSODIK LELKIISMERET LEHETŐSÉGÉRŐL

---

EGYED PÉTER

A filozófiában mindig is volt valami olyasmi, amit lelkiismeretnek neveztek, azonban most nem kívánom a történeti elemzésnek ezt a hagyományát feleleveníteni. *Daimón*, *szüneidészisz*, *szündereszisz* majd *conscientia* – legutóbb Nyíri Tamás szentelt példás elemző tanulmányt<sup>363</sup> a fogalomtörténetnek. Én magam soha nem gondoltam azt, hogy a filozófiailag erős, azaz rendszer-fogalmak közé tartozhatna, inkább a teológiában nélkülözhetetlen. A már idézett tanulmány szerzője is igen praktikus következtetésekkel zárta összefoglalását, amelyek inkább arra figyelmeztetnek, hogy foglalkoznunk kell a saját lelkiismeretünkkel, nem annyira filozófiai-elméleti készítés, hanem inkább valamilyen mentálhigiénés gyakorlatiasság van ebben: „...ha nem vagyunk hajlandók arra, hogy legyen lelkiismeretünk, akkor akadnak mások, akik készségesen vállalják, hogy ők legyenek a lelkiismeretünk” – intett Nyíri Tamás. Mondhatom persze, hogy ez megint nem az én lelkiismeretemről szóló valami, hanem egy kollektív szükségszerűség, vagy akár kényszer, azaz éppenséggel nem egy szinguláris szabadság, amely a lelkiismeret homologonja, egyik alapja.

A filozófiai probléma ugyanis itt van: a lelkiismeret a leginkább szinguláris és homályban maradó „játéktere” minden döntésnek, az *előtt* és az *után* ellentétének. Ebben a belső lelki önmozgásban mutatkozik meg leginkább az egyéniségünk, az individualitásunk, a közölhetetlenségünk, az *ineffabilitásunk*. Megtévesztő, hogy mindabból a harcból, ami ott belül dúl, avagy a következménnyel kapcsolatos megnyugvásból vagy rettenetből a másik csak a végeredményt látja. Az aktust megelőző belső történésekről (*tépelődésekről*) vagy az utólagos *furdalások*ról a *másik* csak egy hozzávetőleges történést kaphat, egy leírást, tájékoztatást, amelybe nyilván már értelmező, elemző mozzanatok is bekapcsolódnak. A lelkiismeretnek ezért a kanti filozófiában nem is lehet valamilyen fontos, középponti szerepe, és ez eme filozófia absztrakt formalizmusa miatt így is kell legyen. Karl Jaspers igen fontos módszertani intése, hogy a kanti szubjektum mint archetipikus intellektus inkább a végigondolhatóság határaitra figyelmeztet, semmint az

---

<sup>363</sup> Nyíri Tamás: *A vitatott lelkiismeret*. Magyar Tudomány, 1993. 8. 926.



egyes lelki történéseire<sup>364</sup>. De hát a lelkiismereti válságok esetében – amint erre aztán leginkább Dosztojevszkij regényírása emlékeztetett – az egyes ember teljes megváltozása lehetséges<sup>365</sup>. Ez önmagában persze csak kihívja az emberiség figyelmét. Ha az emberiség nevében gondolkodunk – vagy akár a nagyobb közösségekben, amint erre a kanti gondolati forma kapcsán Max Scheler figyelmeztetett – nem vagyunk kötelesek az egyes lelkének a szerencsétlenségéről jelzéseket adni. Evvel majd Nietzsche és Kierkegaard foglalkoztak – ami megint nincs kívül a filozófia másik, Blaise Pascallal kezdődő tradícióján. Lev Szesztov elemzéseiben – a nietzschei életmű tanulmányait is elemzéseibe kapcsolva – egyenesen azt állította, hogy a lelkiismeret csak a végtelen gyengeség és bűnösség felismerésére, megjelenítésére és képviselésére alkalmas csupán. Ezek lennének azok a tulajdonságok, amelyek nélkül nincs reveláció, nincs Isten, önismeret és az üdvözülés lehetősége. Végül az egzisztencialista filozófia és irodalom kizárólagossá tette ezt az állapotot, azazhogy a lelkiismereti válságét, mint a tiszta lelkeséget megjelenítő szubsztancialitást. Ebben szerintem csak az a problematikus, hogy éppen az *előtt* és az *után* megjelenítésére, a lelkiismereti idő expozíciójára nem alkalmas. Márpedig ebben az időben vagyunk, mert az egyes – később helyesnek vagy helytelennek bizonyult döntésekre – visszaemlékezünk. Ha ez nem így lenne, soha semmit nem tanulhatnánk magunktól. Ezt persze megint nem zárhatjuk ki. Ha – a nem is mindig – etikai érzület minden, amint Max Scheler képviselte, akkor valóban menthetetlenek vagyunk a magunk számára. De ha az egzisztencializmus híres hipotézisét – a *Semmit* – az erkölcsi érzületben képviseljük, amint azt Camus nagyszerű regényében, a *Közönyben* megtette, akkor az emberi életnek valóban semmi tétje, érdekessége, helyi értéke nem marad, élehetlenné válik.

Anélkül, hogy a lelkiismeret mai filozófiai lehetőségének a kérdésében egy kifejezett szkeptikus álláspontot fogalmaznák meg, vissza kell utalnom Immanuel Kant 1793-as műve *A vallás a pusztaság határain belül* fogalomtörténeti elemzéseire. „A lelkiismeretet a következőképpen is definiálhatnók: a lelkiismeret az önmagán bírálkodó morális ítélőerő; csakhogy – teszi

<sup>364</sup> „Dieses Subjekt ist nicht das Individuum, sondern das »ich denke« als »Bewusstsein überhaupt«. /.../ Daher ist das Subjekt des Bewusstseins überhaupt nicht das empirische psychologische Subjekt, das ich beobachten und erforschen kann.” Ez persze nem jelenti azt, hogy az *öntudat* révén, amely mintegy intencionálhatja a mindenek fölött álló (általános) tudatot tudományos értelemben ne lennének képesek akár a saját én megfigyelésére is, de ezt akkor sem tehetjük meg úgy, hogy a saját lelkünk énjét elválasztjuk a létezőktől általában. Az e kérdéskörhöz kapcsolódó elemzések Jaspers Kant-tanulmányának alighanem legeredetibb felvetései. *Plato. Augustin. Kant. Drei Gründer der Philosophieren*. R. Piper and Co. Verlag, München, 1966, 214.

hozzá –, e meghatározásnak szüksége van a benne előforduló fogalmak előzetes értelmezésére.” Itt most azt is megkérdezhetnők, hogy ugyan miért van szükség erre a formalizmusra, miért van szükség a lelkiismeretre filozófiai fogalomként, ha a *morális ítélőerő* tökéletesen megteszi?! Kant tehát azt javasolja, hogy a cselekedet igazságosságának, következményi helyességének a végiggondolása a individuális, morális belső szükségyszerűség és ez még akkor is így van, ha másokkal kapcsolatban csak remélhetjük ugyanezt. Ez a folyamat még túlsúlyosan ész-kalkuláció, jöllehet ez az ész a szívé, merthogy bele kell vigyen az ész döntéseivel ellenkező érzületeket, le kell azokat fordítsa az ész nyelvére. Vagy ami még fontosabbnak és praktikusabbnak tűnik, meg kell hogy fogalmazza. A hitelvek és szabályok nem helyettesíthetik a megfontolást, minden esetben egy saját erkölcsi norma igazságáról van szó, még akkor is, ha ez akcidentálisan egybeesik egy hitszabály igazságával. (Annál jobb a kereszténységre nézve, ahogy műve más helyén fogalmaz). A saját magunk által elvégzett cselekedet helyessége felől bizonyosnak kell lennünk, a probabilizmus, a próba-szerencse avagy a kalandorság ki van zárva. Másrészt a lelkiismeret az észmódján működik, jöllehet nem ugyanabból a pozícióból, vagy ugyanolyan tartalommal. A kanti érvelés leggyengébb pontja véleményem szerint az, hogy mégis túlésszerűsítette a lelkiismeretet. „A lelkiismeret nem mint a törvény alatt álló eseteket ítéli meg a cselekedeteket, mert ezt az ész teszi, amennyiben szubjektív-gyakorlati (innét a *casus conscientiae* és a *kazuisztika*, mint a lelkiismeret dialektikájának egy neme); hanem itt az ész önmagán bíraskodik a tekintetben, hogy vajon magáévá tette-e a cselekedetek alapos megítélését (ti., hogy azok helyesek-e avagy helytelenek), s az emberi tanúskodásra szólítja *ön maga ellen vagy mellett*: megtörtént-e ez vagy sem?”<sup>366</sup>

Két fontos mozzanatot kell itt kiemelnem: Immanuel Kant a lelkiismereti kérdésekben is elengedhetetlennek tartja az észkalkulációt, mint a szabad cselekedettel együtt járó *projekciót*.

A másik téma sem kevésbé fontos: az autonómiáé. Lehetséges, hogy a lelkiismeretről szóló rész beiktatását is csak azért tartotta szükségesnek, hogy a *hitcikkelyekre-hivatkozást* mint a gyakorlati lelkiismeretlenség lehetőségét, azaz az autonómia hiányát saját fogalmi rendszerében megjelenítthesse. A feltétlenül megfontolandó kiindulópont a hitre és csakis hitre, avagy az egyházi előjárók által megjelenített kinyilatkoztatásra alapozott lelkiismeret összefüggésében a következő: „S ugyanez a helyzet minden történeti vagy jelenséghittel: mindig fönnáll a tévedés *lehetősége*, következésképpen, ha lehetséges, hogy az ilyen hit parancsa vagy engedélye igaztalan, azaz valamilyen önmagában bizonyos emberi kötelesség sérelmének veszélyével jár,

<sup>366</sup> Immanuel Kant: *A vallás a pusztza ész határain belül és más írárok*. Gondolat Kiadó, 1974, 32–341.

akkor lelkiismeretlenség e hit szerint cselekednünk.<sup>367</sup> Az antinómiát valahogyan át kell hidalni, és ezt Kant egy igen érdekes megoldással, azaz egy *biztonsági maxima* beiktatásával véli megoldhatónak: a kinyilatkoztatás akármely parancsa sem mondhat ellent a tiszta morális alaptételeknek, ez pedig azt jelenti, hogy azokat pusztán probabilisztikusoknak tartjuk. Nem hihetem és állíthatom bizonyosan, de nem is utasíthatom el mint bizonyosan hamisat. A morális biztonságot egyféle belátó szerénységgel és lemondással érhetjük el: feltételezhetjük, hogy a morális paranccsal egybeeső hitparancsban valamilyen üdvösségszerző tartalom van, de nem élek vele vissza, nem azért cselekszem, hogy amennyiben ez megvan, hasznomra váljék.

A kérdés persze továbbra is az, hogy amennyiben ennyi fogalomra kell visszavezetni: *szabadság, személy, az erkölcsi alapelvek birtoklása (szün-dereszisz)*, mégis hogyan működhet a lelkiismeret? S alighanem ebből fakad az emberek gyakorlati tunyasága, amikor döntéseikben nem lelkiismereti alapokon állanak, csak utólag éreznek valamilyen lelkiismeretfurdalást. Azaz Kant egykori példájára hivatkozva az asztalos szerszámát jobban ismerik, mint magát a tárgyat, a lelkiismeretet. A *mulasztás* felől is végig lehet gondolni valamit és csak az után mulasztani: ez esetben azonban nagyon is kétségesnek látom, hogy lelkiismereti cselekvésről volna szó. Ez valami negativitást hordoz, de nem lehet csak a negativitás felől gondolkodni, azaz-hogy – úgy gondolom –, a lelkiismereti cselekvésekben legalábbis néha, kell legyen valamilyen pozitivitásnak, konstruktivitásnak, azaz a jó cselekedet fontos, mert – tartalmától akár függetlenül – értékjelző.

A lelkiismeretükkel igazán tisztában levő emberek is képesek a leginkább lelkiismeretlen cselekedetekre, mint a lelkiismeret létezésének nem ismeretében levő cselekvők. Ezért ma az a véleményem, hogy egyfajta lelkiismeret-fenomenológiával kellene foglalkozni, ha a fogalomnak továbbra is helyet akarunk biztosítani a szótárban.

A lelkiismeret kötelesség-fogalom nélkül hagyományosan szintén használhatatlan, az a véleményem, hogy manapság nem létezik a kötelességnek ama átfogó fogalma, mint amelyet Kant és Fichte használtak, még ideális határérték formájában sem. Léteznek azonban kötelezettségek és kötelmek, singuláris elköteleződések, valamilyen posztmodern kötelesség formájában. Ha a kötelesség változhatatlan volt, és abba bele lehetett halni, a kötelezettségek-kötelmek sokkal inkább változnak és elfeledhetők.

Életünk mai túlszabályozottsága, azok a regulációk, amelyek szakmai és magánéleti mindennapjainkat irányítják, nem azok a regulációk, amelyeket az erkölcsi kötelesség alá foglalunk, ezek pátoszmentesen és félelemkeltően, inkább csak a túlélésünket szolgálják.

---

<sup>367</sup> I.m. 344.

„A lelkiismeret olyan tudat, amely önmagában véve kötelesség.” Ez a klasszikus kanti meghatározás. De ugyanígy azt is mondhatjuk, hogy a lelkiismeret önmagában véve egy felelősség (amelyet szinguláris cselekedeteink végiggondolása és értékelése kapcsán érzünk). Ez a másik nélkülözhetetlen komponens is inkább csak arra int, hogy miért ne beszéljünk inkább a felelősségről, miért ne a felelősségetika legyen a morális kérdések végiggondolásának a központja?! Ebbe az irányba utal a már idézett Nyíri Tamás tanulmányának az a megállapítása is, mely szerint a lelkiismeret készsége nem jelent mást, mint az *ember alapvető erkölcsi képességét, autonóm, cselekvési kompetenciáját*, ami lehetővé teszi a külső pszichoszociális irányítotttság kiegyensúlyozását és a személy egészébe való integrálását: ezt kell értenünk voltaképpen a „szabadságon” és a „lelkiismereten”. A kanti felfogás, amelyben az *összehasonlító önszeretet* olyan fontos helyen volt, lévén hogy a saját boldogságot mindig mérte a másikéval, igenis sajátos irányváltoztatást nyert: sokkal inkább egy strukturális képességforma lett a lelkiismeret, amely a személynek defenzív irányultsága, személyességének a kongruenciáját biztosítja a külső erőkkel és feltételekkel szemben, megerősíti azt.

Meg kell állnunk egy pillanatra a lelkiismeret mint az én empirikus megtapasztalása lehetősége kérdésénél. Fontos az, amit Scheler a kanti felfogás eredendő antinomikusságáról mond, és amelynek értelmében egyáltalán az én individuális megtapasztalása már kiteszi a rossz felfogásának, amely elől az individuális én mint a transzcendentális énforma „visszfénye” elzárja. Ennél fontosabbnak tartom az időiség kérdését, amelyről Scheler is ír, de az érzület összefüggésében. Tehát a lelkiismereti döntések *előttje* és *utánja* biztosítja a személyes lelkiismeret idejét, nagyjából úgy, ahogyan ezt Edmund Husserl a transzcendentális fenomenológiában az időkonstitúcióval kapcsolatban elgondolta. Kant szerint egyáltalán a tanulás kérdését az érzülettel kapcsolatban felvetni lehetetlenség, ám Scheler szerint van tanulás. Demonstrálhatónak tartom, hogy pontosan a lelkiismereti döntések kapcsán az *előtt* beépülhet az *utánba*, valamint az *után* az *előttbe*. A következő megfogalmazáslehetőségekre gondolok: „Kétségtelen, hogy ebben és ebben a kérdésben helyesen/ helytelenül döntöttem. (Bűnösen elhagyok valakit, és lehet, hogy ezzel a halálba kergetem. De megmentem a magam életét.)” Önmagában a döntés a lelkiismeret kérdése, nem a jogi/erkölcsi bűntény mint tartalom. Az az ént, aki így dönt, az vagyok én, ez az én lelkem, amelyet én ismerek és újra megismerek. Én-konstitúcióról van szó. Azt kell mondanunk, hogy ez az állásfoglalás az én a döntés utánjának a helyzetébe projiciálja a mentális és a beszéd-formákkal, a döntés után pedig erre a lelkiismereti állapatra úgy gondol vissza, mint valami előttre. A döntést követő nem-megcselekedés vagy megcselekedés is egy után, amelyben az előtt megjelenik és jaj az erkölcsi személy lelkiismeretének, ha nem az eredeti formájában jelenik meg. Megkezdődhetik a tusakodás a kezdeti lelkiismereti állapot rekonstrukciójáért,

ami néha elveszejtheti a személyt. Merthogy a lelkiismeret időisége éppen azt jelenti, hogy nem ismer lezárt állapotokat, a múltbeli döntésekre folytonosan rekurál és leképez jövőbeli döntéseket, a folyamatos készülésben. A *tépelődés* és a *furdalás* tehát elválaszthatatlan lelkiismeret-fenomének és sajátos idő-fenomének egyben. Kant bonyolult megfontolásai a kötelességetika kapcsán, az összes kötelességek összehangolásának a lehetősége mint valamilyen etikai közép-állapot pontosan a *tépelődés* és a *furdalás* hatásképességét és erejét kell hogy a minimumra csökkentsék, azaz a kötelesség-morál tulajdonképpen az a lehetőség, amely a racionális kalkulus révén a minimumra csökkenti az etikailag meg nem formálható, azaz a szenvedély-döntésekből származó cselekvések körét. Azaz, hogy teljesen üres fogalomnak tartsa meg a lelkiismeretet a rendszerben, amelyet valóban csak a morális önismeret és a kötelességek képesek megjeleníteni.

Az 1797-es nagy összefoglalás, *Az erkölcsök metafizikája* végképpen melékes szerepbe helyezi a lelkiismeretet. Egészen ki nem köszöbölheti: Kant ennnyivel azért tartozik a keresztény teológiának és a filozófiai hagyománynak. A lelkiismeret is az lesz, ami a morális érzés, a szeretet és a tisztelet: amint az *Erénytan* XII. részének a címe megfogalmazza: *A kedély kötelességfogalmak iránti fogékonyságának előzetes esztétikai fogalma, hangsúlyozzuk a lelkiismeret diszpozicionális, kötelesség-előzetes leíró esztétikai fogalom.* Módszertanilag helyesebb, ha előbb a kötelességfogalmat mutatjuk be, amellyel Kant nyilvánvalóan az erkölcsi univerzalizmus álláspontjára helyezkedett, ugyanakkor antropológiai dimenziót is adott neki. Ugyanis a kötelességeknek a rendszere egyrészt a morális önreflexió és öntudat kérdése, azonban az emberiséget szinte fizikailag egybekapcsoló értékhálózatosság, amelyben a jó megjelenítésének és képviselésének a kérdése rendszerszerűen megoldható. (Nem a szolidaritás alapján, hangsúlyozza Max Scheler!) Nem mi választjuk meg a kötelességeinket, hanem ők bennünket, kijelölnek és megjelölnek. Mi pedig elgondolkodhatunk ezen, felismerhetjük bennük magunkat, rangsorolhatjuk, listázhatjuk őket. A választások voltaképpen ezeknek a rangsorolásoknak az eredményei. Ismét a nagy fenomenológus figyelmeztet arra, hogy kötelességeknek ez a rangsorolása, listázása egy művelti tevékenységgé fokozza le a lelkiismereti döntés (drámai) jellegét, ami drámai tévedése Kantnak.

Mindenek előtt azonban Kant végre leszámol a lélek filozófiai dogmájával (ez a lépés filozófiai szempontból is nélkülözhetetlen. A transzcendentális tudat helyzetében végképpen semmi szükség nincs a lélek platóni-arisztotelési fikciójára, ami ha mond is valamit, a filozófiában leggyengébb pozíciót, az akcidenst és a szingulárisat képviseli. Ez a legkeményebb kanti álláspont az *Etikai elemtan* első része 4 paragrafusában található, idézni már csak azért is kell, hogy előzetes feltételezésünket, mely szerint a lelkiismeret kompozit fogalmából már csak azért sem lehet filozófiai fogalom, mert a lélek-

komponens is oly problematikus benne. (Nyilván azt sem tartom bajnak, hogy olyanfajta kemény fogalom, mint amelyet a nagy filozófiai tradíció a rendszer-fogalmaktól megkíván, nem lehetett és nem lehet belőle.) „Sem a tapasztalat, sem az ész következtetései – így Kant – nem nyújtanak elegendő felvilágosítást arról, hogy van-e lélek az emberben (mint benne lakozó, testétől különböző és attól függetlenül gondolkodni képes, azaz szellemi szubsztancia), vagy pedig nem inkább az anyag tulajdonsága-e az élet, s még ha az előbbi eset is állana fenn, akkor sem gondolhatnánk el, hogy az embernek kötelessége van valamilyen *test* (mint kötelező szubjektum) iránt, még ha az mindjárt emberi test is.<sup>368</sup> Hát ezt másképpen gondolta Friedrich Nietzsche is, de végképp mi gondoljuk ma már azt, hogy miért is ne lehetne? Következik a mindent megoldó kötelességtan, azaz az alapfelosztások. Úgy tűnik, az önmagunk iránti (erény)kötelességek formalizmusa sokkal termékenyebb, mint tartalma maga. „1. Az önmagunk iránti kötelességeknek ennél fogva csak objektív felosztásuk van: **formálisak** és **materiálisak** lehetnek. Az előbbiek *korlátozó* (negatív) kötelességek, az utóbbiak *bővítő* (pozitív) kötelességek önmagunk iránt; az előbbiek *megtiltják*, hogy az ember *célja ellen cselekedjen*, az utóbbiak *megparancsolják* neki, hogy az önkény bizonyos tárgyát céljává tegye – az egyik tehát csupán morális önfenntartásra, a másik viszont önmagunk tökéletesítésére irányul.<sup>369</sup>” Ezt már csak azért is idézni kell, mert az emberiség morális haladása eme képességen, a morális jómód képességén áll vagy bukik. Ezt követi a szubjektív felosztás, amelynek értelmében pusztán animális avagy morális lényként (is) definiálhatjuk magunkat. Animális lényünket illetően három fajta kötelesség kapcsán tehet megfontolásokat a lelkiismeret: 1. legyünk-e öngyilkosok? (Ne.) 2. Korlátozzuk-e nemi vágyainkat? (Igen.) 3. Táplálkozunk-e mértéktelenül? (Ne.) A morális lény önmaga iránti kötelessége egy formális összhangot jelent akarátának maximái és a személyében levő emberiség *méltósága* között. A méltóság abszolút tartalom, ekörül forognak döntéseink és a XX. század tapasztalata azt igazolta, hogy mégis, a méltóság értékét teljesen feladni – talán még inkább mint a szabadságét – nem lehet. Azonban soha nem voltam meggyőződve afelől, hogy ez nem valami az emberre sajátosan jellemző, tehát emberi de végül mégiscsak a biológiai túlélés parancsából fakadó késztetés. Amelyet etikai formában végül is elegánsabban tudunk megfogalmazni. Kant azonban nem törekedett ennek nagyon bonyolult megfontolásokat adni: végül a méltóság az a tilalom, hogy ne fossza meg magát attól, ami a morális lényt *kitünteti* – az elvek szerint való cselekvéstől, vagyis a belső szabadságtól, s ezáltal ne tegye magát a hajlamok pusztá játékszerévé, dologgá. Azaz tehát a méltóság belső szabadság, végül is (egyféle) szabadság. Könnyű dolga

<sup>368</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 533.

<sup>369</sup> I.m. 533.

volt Kantnak, amikor az ezzel a kötelességgel szembeszegülő bűnöket megnevezte: *hazugság*, *fősvénység* és a *hamis alázat* (szolgalelkűség). A *becsület szeretete* megóv azonban eme bennünket lealjasító bűnök elkövetésétől. Alighanem ez utóbbival lenne Kantnak a legnagyobb problémája, két okból is: az egyik az, hogy a becsület nem képzelhető el hűség nélkül, még ha nem is állítjuk azt, hogy ez a középponti értéke eme értéksszervezménynek. Belső tagolódási rendszerében azonban benne kell lennie. Mit teszünk azonban a hűség különböző formáival egy olyan korban, amelynek a mobilitás a – hol vagyunk már az egyszerű futurista sebességtől – a belső tartalma, és amelyben az emberek azért nem vállalják a hűséget, mert tudják, hogy fogyó eszközök<sup>370</sup> egymás viszonylatában és ennek tudatában kell lenniük, ha önmagukat be nem tartható parancsolatokba nem akarják kényszeríteni és társas viszonyokat ellenőrizni akarják. A másik probléma a becsülettel az, hogy ennek mindig is egyfajta lovagi-katonai mintája volt. De a mai katonai erkölcs is más normák szerint szerveződik: túlságosan technikai-instrumentális viselkedési kódok irányítják, hogysem értelmi megfontolásoknak meg lelkiismereti döntéseknek tere maradna. Talán még a kölcsönös segítség – persze feltételekhez kötött – parancsa őriz valamit az egykori becsület-kódexből. A célokat és a parancsokat ma már abszolúte határozzák meg, kolaterális, kalkulált veszteségekről beszélnek. Az emberéletek mentése harc közben másodlagos fontosságú tényezővé válik. A becsület nagyon is egyéni dolog ahhoz, hogy a tömegháború és a tömegtársadalom korában még tényező lehetne. (Sajnos.)

Ennek a kanti szövegnek a lektúrája nem kell bennünket ahhoz vezessen, hogy pusztán történeti értéket tulajdonítsunk neki, több okból sem. Az egyik az, hogy egyszerűen belehelyezi az értékkérdést posztmodern korunkba, tehát arra ösztökél, hogy valamennyire pozicionáljuk ezeket az egykori polgári értékeket. Ezt a kifejezést most scheleri értelemben használom, tehát olyan értékeknek tekintem őket, amelyek az ethoszt, a korszak etikai cselekvéseit determináló alaplámpáit meghatározzák, s amelyben valamely materiális változóként az egész rendszer változását vonja maga után. A kérdőjelek ijesztő sokaságával találkozunk: át kell nevezni ezeket a bűnöket, releváns társadalmi kontextusokat kell találni, amelyben az átnevezett „bűnök” működnek. Manapság az emberek törleszkednek, „nyalnak” anyagi előnyök elérése érdekében és nem vagyok meggyőződve afelől, hogy a közvélemény – még ha jelzi is ezeknek a magatartásoknak etikailag problematikus voltát, ha jelzi is – voltaképpen nem fogadja el őket mint nélkülözhetetlen cselekvési stratagémiákat?!

Mindezek után nézzük meg tehát, hogy mi is a kanti lelkiismeret végső formájában, azaz esztétikai (diszpozicionális) fogalomként? (Diszpozicionális-esztétikai itt azt jelenti, hogy tényezőnek kell lennie az autonóm, szabad

<sup>370</sup> Vannak e kérdésben más argumentumok is: az ember protézissé válik, a szervek minden képzeletet meghaladó beültetése és kereskedelme stb.

személyiség alakulásának rendszerében, azaz preferált. Nem lehetünk meg nélküle, mert a szabadság-intencióinkat megjeleníti.) Axióma az, hogy lelkiismeretünkkel születünk, apriori tény. Ez után Kant már fel is tölti a lelkiismeretet a becsülettel, mondván, hogy a lelkiismeretünk kötelez bennünket: kötelességünk van, kötelességeket ismerünk el. Ezek után következik az újabb szubsztanciális definíció: „a lelkiismeret a gyakorlati ész, mely a törvény minden esetében figyelmezteti az embert a felmentés vagy elítélés kötelességére.<sup>371</sup>” Ez tehát egy erős folyamatos jelenléte az erkölcsi értékelésnek, irány, ráutaltság, fenoménje is az ember saját erkölcsi természetének. Miután azonban leszögezte, hogy a lelkiismeret csak szubjektív amennyiben afficiálja a morális érzést és nem objektív, azaz nem kötelesség. Ezek után szinte szó szerint visszatér korábbi álláspontjára, amelyet *A vallás a pusztaság határain belül* képvisel, azzal a különbséggel, hogy megjegyzi: senkinek sem lehet kötelességszerűen lelkiismerete, mert ez az elképzelés is csak a lelkiismeretben jöhetne létre. Ismét csak az apriorista tézisével vagyunk tehát. Megerősítve látjuk a lelkiismeret „könyörtelenségére” vonatkozó tézist, amelyről az előbbiekben már beszéltünk. „Ha viszont valaki tudja, hogy lelkiismerete szerint cselekedett, akkor – már ami bűnösségét vagy ártatlanságát illeti – nem kívánhatunk többet tőle. Csak annyi a dolga, hogy *értelmét* felvilágosítsa arról, mi a kötelesség és mi nem; ha viszont a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete. Nem lehet tehát kötelességünk, hogy lelkiismeretünk szerint cselekedjünk, mert ehhez egy második lelkiismeretre is szüksége lenne, amely az első működését tudatosítaná.” Hát ez egy nagyon kanti megoldás: az első, apriori lelkiismeret tehát esztelen, döntési „terep”, amely mintegy kizárja a kötelesség működését, de lehetővé teszi annak a megjelenését. A bűnös döntés attól helyes, hogy egyszerűen tudatos döntés. De ez a felismerés már a javasolt „második lelkiismeretben” jönne létre, amely fenomenonként az elsőre és a kötelességre utal. (Ez egy sajátosan kanti megoldás, amellyel már az akarat és akaratlagosság, *Willkür* és *Willkürlichkeit* kapcsán is találkoztunk, észkonstrukció). Amikor tehát a gyilkos tudatosan gyilkol, lelkiismeretesen teszi, noha nem a helyes lelkiismereti döntést hozza meg. Alapjában véve Kant tehát igazat ad Ivan Karamazovnak. Teljes erkölcsi és ész-skizofréniához vezetne ez a második lelkiismeret... de vajon nem fogadhatjuk-e el ezt a sugalmazást *retro*, azaz *hogy azok akik igenis nem tudnak kiegyezni a lelkiismeretükkel soha, egy ilyen fajta lelkiismereti kettősségben vergődnek?* Tehát második lelkiismeret extrém módon lehetséges – az értelmén kívül. Végül is – zárja le Kant a kérdést –, másként nem lehet fontosságot biztosítani a lelkiismeretnek, csak úgy, hogy valamilyen módon ezt is kötelességek rendszerébe kapcsoljuk, tárggyá tesszük. „Csakis az lehet kötelességünk, hogy műveljük lelkiismeretünket, jobban

<sup>371</sup> *Az erkölcsök metafizikája*. I.m. 514.



figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljén (ami tehát csak közvetett kötelesség)”.

De mit kezdünk a filozófiának ama hagyományával, azzal az antropológiai vízióval, amelyet Pascal képviselt, és amelyben az ész, valamint a szenvedélyek teljesen kizárják egymást. Szenvedélyek márpedig vannak. Tehát vagy ésszerűen élünk és akkor a szenvedélynek semmi helye nincs ebben az életben, vagy elismerjük a szenvedélyek hatalmát és akkor az ész mindig csak egy felhő marad a kedély láthatárán. „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül...Ha csak szenvedélyei volnának ész nélkül...De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert úgy élhet békében, ha háborúskodik a másikkal: ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával.” – olvassuk a 412. töredékben<sup>372</sup>. Antropológiai helyzetünket eleve ebben a kettősségben kell látnunk, a moralitásunk antinomikus, a tiszta lelkiismeret lehetetlen – ha megfogadjuk Borges intelmét, mely szerint kell valamilyen szenvedély az élethez. A tiszta lelkiismeret lehetetlensége azonban feltétele annak, hogy valamilyen lelkiismeret mégis csak lehetséges legyen –, ha már kitartunk amellett, hogy a lelkiismeretet továbbra is elfogadjuk valamilyen döntési összefüggésrendszer apriori formájaként, tereként. Nehezen tudjuk azonban megtartani, ha nem végzünk valamilyen folyamatos szemantikai tevékenységet is, azaz az érzelmi jelentéseket nem helyezzük el nagyon is tudatosan egy célszerű motivációs összefüggésrendszerben. Ezáltal válik a lelkiismeret csakugyan valamilyen ismereti formává. És erre vonatkozik a nagy irodalom, elsősorban Dosztojevszkij regényírása, valamint az etikai nyelvezetnek az az analízise, amely G. E. Moore nyomán a múlt század végének az etikai döntések nyelvi analitikájára vonatkozó eljárás módjait jellemezte.

Max Scheler egyetértően idézte Kant megállapítását az *érzület* kérdésében: „Kant teljes joggal emeli ki, hogy az »érzület« élesen különbözik minden pusztá »szándéktól«, s még inkább természetesen mindenfajta »tudatos elhatározástól«<sup>373</sup>. Scheler másfelül bírálta a kanti felfogást, megállapítván, hogy az érzület tudatos, tartós és független az élettapasztalattól és értékérzületként nem elsődleges hordozója a legfőbb értéknek, a jónak. Mindebből ismét csak azt emelem ki, hogy az erkölcsi tapasztalat megfogalmazása és követése, szimbolikus beépítése az érzületbe mintegy formát és konkrétságot ad a lelkiismeretnek, a belső bíró szavai folyamatosan születnek és elvesznek (lelkiismereti válságok esetén az egész szótár), de maga a nyelvtan állandó

<sup>372</sup> Pődör László fordításában. Pascal: *Gondolatok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982, 180.

<sup>373</sup> Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 183.

marad. Az is megfontolandó beszéd tény, hogy a lelkiismerettel kapcsolatban miért használjuk igen gyakran a képes beszéd formáit, lehetőségeit?

Manapság a lelkiismerettel kapcsolatos dogmatikus álláspont már csak azért sem képzelhető el (és itt a kanti *hitszabályokkal* szinonim kötelezvényekre gondolok), mert ilyen dogmák nem is léteznek. Azért olvastam el Jan Milic Lochmannak, a szisztematikus teológia egyik nagy tekintélyének a *Tízparancsolathoz* fűzött kommentárjait, hogy benne a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen nem szintetikus utalást találjak. Nos, ez a kifejezés, hogy lelkiismeret egyetlen egyszer sem szerepel benne<sup>374</sup>.

A fentiekkel kapcsolatban meg kell azonban jegyezni, hogy a kontinentális filozófia eme ellentétesnek látszó irányait még valahogyan össze lehet vetni. Egész más úton járt azonban a kantianizmussal, fichteanizmussal nagyjából kortárs angolszász morálfilozófia, amely a haszonelvű alapokon a lelkiismeretet gyakran csak a becsület más megnevezésének tartotta (például Thomas Reid)<sup>375</sup>. A morális cselekedet elemzésében inkább a pszichológiai motivációkat meg a jogi aspektusokat követte. Kant hatása azonban az angol morálfilozófiára nagy volt, éppen a szisztematikus felé mozdítván el azt<sup>376</sup>. De voltak Kanthoz közelálló szerzők, például John Stuart Mill. Ilyen értelemben ott a lelkiismeret sem több sem kevesebb mint az *előre megfontoltság* szinonímája. A jogi diszkusszióknak, a bírósági indoklásoknak a szemantikája, a pszichiátriai esettan, a mindennapi beszédhelyzetek hivatkozásai manapság is tanulságos terepe lehet a lelkiismeret-problematika további elemzésének. A kanti impulzus ma arra int, hogy materiális értékutatásokkal folytassuk a lelkiismeret helyzeteinek és jelenségtanának tanulmányozását.

---

<sup>374</sup> Jan Milic Lochman: *A szabadság útjelzői*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

<sup>375</sup> Amikor etikáját, azaz kötelelességtanát kidolgozta, Kant figyelmeztetett arra, hogy az angolok etikai gondolkodásának individualizmusa, azaz filozófiátlansága nem kis hatással volt gondolataira.

<sup>376</sup> Karl Schmitt-Wendel: *Kants Einfluss auf die englische Ethik*. Berlin, Verlag von Reuther & Richard, 1912.

# EGY HÁROMSZÖGLETŰ VALAMI A SZÍVEMBEN... (A LELKIISMERET-FENOMÉN SZERKEZETÉRŐL)

---

SIMON FERENC

*„A lelkiismeret, mondta egyszer egy öreg indián, háromszögletű valami a szívemben. Ha jó vagyok, nyugton van. Ha rosszat teszek, akkor mocorogni kezd, és az élei igencsak fájnak. A legnagyobb baj azonban az, ha továbbra is rossz vagyok, mert akkor az élei eltompulnak, és egyszer csak nem érzékelem többé a fájdalomat.”<sup>377</sup>*

## I. A FOGALOM FELMUTATÁSA

**E**gyikünket furdalja, másikunkat nyomasztja, s van akit mardos. Felébred vagy elalszik; megszólal, vagy hallgat; rávisz valamire, vagy tiltakozik valami ellen; könnyíteni lehet rajta, alkalmasint megterhelni; rossz, vagy jó; van, vagy nincs.

Minden esetben valaminek a tudását, belátását, átérzését jelenti: a magyar a lélek *ismeretét* idiomatizálja, a német a *tudott*-at (*gewusst*), a görög és a latin a *tudó*-t (*oida*, *scio* vagy *scire*, az angol a *belátó*-t és *tanúskodó*-t (*to wit*, *witness*)).

A lelkiismeret a görögben *szüneidészisz*, a latinban *conscientia*, ami azt jelenti, hogy *közösen, együtt tudok valamit*; ez utóbbi alakot veszi át az angol és a francia is.

A magyar jelentés csak látszólag tér el ettől. A *conscientia* minden kultúrában valamilyen belső, ideális valaminek a tudása. A lelkiismeret morális lényünk lényegéről, magváról való tudás; lelkünkkel, vagyis erkölcsi személyiségünkkel való tudó azonosulás.

A lelkiismeret a *jó-fenoménn*hez tartozik, a lelkiismeret-furdalás a *bűnhöz*. Nem közvetlenül a pozitív, vagy a negatív értékhez. Hiszen alappozzanata nem maga az érték, vagy annak választásaként a *jó*. A lelkiismeret alapja a reflexió, a tudatos viszonyulás az értékléhez (még ha nem elméleti tudatról van is szó benne.) Ahogy a jó a pozitív érték tudatos választása, a mellette való tudatos kiállás, úgy a lelkiismeret is állásfoglalás. De nem *általában az értékek mellett*, hanem *önmagunk felvállalt értékei, értékessége* mellett. Az értékek azon része mellett, amit mi magunk is választunk, – amire saját erkölcsi személyiségünket felépítettük. A lelkiismeret az egyik legszemélyesebb erkölcsi fenomén. A legindividuálisabb személyiség-érték. A kanti formulának meg-

---

<sup>377</sup> <http://de.wikiquote.org/wiki/Gewissen>

felelően: egyfajta „önmagán bíráskodó morális ítélőerő”, amely „tanúskodásra szólítja az embert önmaga ellen, vagy mellett”.<sup>378</sup>

\*\*\*

A görög szó köznyelvi jelentése – ahogy Molnár Attila Károly beszámol róla – eredetileg arra vonatkozott, hogy „többek tudják valaki múltbeli rossz cselekedetét, és emiatt a rosszat elkövető szegyélli magát ezek előtt.”<sup>379</sup> A lelkiismeret ennyiben „külsőleges büntudat”, szégyen a leleplezés miatt. De már ennek a köznyelvi jelentésnek is van erkölcsi tartalma. Hisz belső feszültség, ellentmondás fogalmazódik meg benne a tudott, felismert jó és a cselekedet ettől eltérő, ezzel szembeforduló értéke között. A jó tudása vádlófigyelmeztető instanciaként áll cselekedeteink mögött, és ezáltal morális öneszmélésre szólít fel.

\*\*\*

A lelkiismeret erkölcsi fenomenjét történetileg a keresztény vallás sajátos értelmezése tette lehetővé. A döntő mozzanat itt – írja Scheler – az önbeszámító élménymozgások *vallási-metafizikai* átértelmezése. Ez abban nyilvánult meg, hogy a lelkiismeretet „Isten szavaként” értelmezték. Csak ez a jelentés adta meg neki a csalahatalanság, a fellebezhetetlenség mítoszá. <sup>380</sup>

A sztoikus és az újszövetségi gondolkodás a tudó öneszmélés-mozzanathoz hozzárendeli a „*belső törvényhozó és bíró*” jelentést. A lelkiismeret mint „belső ítélőszék” ezáltal már nem tisztán *értékelő* instancia, ami a bekövetkezett cselekvés tartalmára vonatkozik, annak mintegy értékmércéje, hanem olyan igénybejelentés, ami a jövőre vonatkozó követelményt, kellést is megfogalmaz. De ami ennél sokkalta fontosabb: már nem is igazán *erkölcsi* instancia, hiszen az emberin túlmenve egy feltétlen abszolútumra, egy autoriter törvényhozóra: a *vallás* Istenére apellál.

A kereszténység – kialakulásának kezdeteinél – ezzel a „belső ítélőszék”-fenoménnel azonosította a lelkiismeretet. De e tanítás – egyfajta lételvként, a megítélés igazolási kritériumaként, az igazodás értékbázisaként – főlérendelte ennek az „isteni ítélőszék” külső autoritását. A tomista lelkiismeret-felfogásban a lelkiismeret mint „forum internum” már az isteni törvényhozás előírásainak a végrehajtatója, – egyfajta alsóbbrendű bíróság, amely a legfelsőbb bíróság irányelveiben eleve meglévő *recta ratio*-t hajtja végre. Ez a „helyes értelem” Istentől, az isteni törvényből ered. A *conscientia* tehát kiegészül a

<sup>378</sup> Lásd: I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke. Bd. 8, S. 860 – I. Kant Vallás a pusztas ész határain belül. In: *Vallás a pusztas ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó. 1974. 342; 343. o.

<sup>379</sup> Molnár Attila Károly: Kolnai és a modern lelkiismeret problémája. *Politika-tudományi Szemle*. 2005. 3-4. 54. o.

<sup>380</sup> Lásd: Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat Kiadó. 1979. 492. o.

*synderesis*- szel: a „legfőbb etikai alapelvek készség szerinti, azaz habitusként való birtoklásával”. A hasonlat persze sántít: a vallási fordulattal a *morális* nem a *jogi* felé vesz irányt, hanem a *religiosus* felé: Isten és az ember hitbéli kötése, szövetsége felé.

\*\*\*

A lelkiismeret erkölcsi fenoménjét történetileg a keresztény vallás sajátos értelmezése tette lehetővé. De valóban erkölcsi fenoménként mégis csak a vallásiról való leoldozódásában létezhet. Ahol a személy erkölcsi autonómiája, önmeghatározása lép egy külső autoriter hatalom helyébe. Mert csak így lehet a „morális szerzőség” tudata, így lehet valóban „belső törvényszék és bíró”. A vádló lelkiismeret mindig ennek a *szerzőségnek* a tudata

A lelkiismeret-fogalom deszakralizálási folyamata – „a vallásos hit leáldozó napjának egyik alkonypír-jelensége”, ahogy Scheler fogalmaz – a reformációban kezdődik, – mégpedig a *synderesis*-nek és a *forum externum* autoriterigényének a kiiktatásával.

A lutheri „önmaga papja és bírja” formulának felel meg az „önmaga felett ítélkező morális ítélőerő” kanti értelmezése – az erkölcsi autonómia valódi megteremtése irányában megtett első etikai lépés. A lelkiismeret nem megszerezhető valami – mondja Kant –, és nem lehet kötelességgé tenni, hogy megszerezzük, hanem minden ember, mint erkölcsi lény, eredetileg önmagában hordozza azt”. Minden embernek „önmagát kell cselekedetei bírójának gondolnia.”<sup>381</sup> Ezt a *belső bírót* Kantnál élesen meg kell különböztetni a gyakorlati észtól mint erkölcsi normaadótól, – vagyis a tomista *synderesis*-től.

De Hegel is a *synderesis* felszámolásához köti a lelkiismeret morális lehetőségét: „a lelkiismeret semmiféle tartalmat nem ismer el abszolútnak a maga számára, mert abszolút negativitása minden meghatározottnak. *Önmagából* határoz meg... – írja a Fenomenológiában, majd hozzáteszi: „Mert valósága az ő számára nem ez az odaállított kötelesség és meghatározás, hanem az, amelyet önmagában való abszolút bizonyosságában bír.”<sup>382</sup>

Mindez formálisan persze felszabadulásnak, az ember elv előtérbe kerülésének, vagyis *erkölcsi* szabadságharcnak látszik, hiszen a lelkiismeret-fenomén *önbeszámítás-mozzanata* válik benne az alaphangsúlyá. De ez a deszakralizációs fordulat nem feltétlenül az ember erkölcsi-értéktani önvizsgálatának, erkölcsi öneszmélésének és önkontrolljának modus vivendije, hanem ugyanúgy lehet az önérdeknek, a személyes *akarat* vallás- és erkölcsmentes

---

<sup>381</sup> I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, In: *Werke in zehn Bänden*. Band 7. hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt [Wissenschaftl. Buchgesellschaft] 1983. 531-532. o. – I. Kant : *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat **Kiadó**. Bp. 1991. 514. o.

<sup>382</sup> G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai **Kiadó**. 1979. 329; 332. o.

feltétlenségének – tehát egy a morális lelkiismereten kívüli fenoménnek – a kifejezésre juttatója is.

## II. HANG EGY MÁSIK VILÁGBÓL

### A) AZ EMOCIONÁLIS APRIORITÁSRÓL

A lelkiismeretet Hartmann – az önbeszámítással, a felelősséggel és a büntudattal együtt – az erkölcsi értékek egyik lényegi aspektusaként tárgyalja, az *etikai értékapriori* fenoménjének aspektusaként.<sup>383</sup>

„E szó hallatán mindenki a helyeslés (vagy helytelenítés) belső instanciájára gondol, a jó és a rossz jelzésének a módjára, egyfajta belső „hangra”, amely felszólítás nélkül, váratlanul, talányosan szólal meg önnön lényünk mélyéből.”<sup>384</sup> „Az un. „lelkiismeret hangja” a primér értéktudat egy alapformája, – talán a legősibb jellege, illetve módja annak, ahogy az értékérzés az emberben érvényt szerez magának. A talányosság, ami ehhez a „hanghoz” tapad, és amit a jámbor érzület minden korban mint valami magasabb hatalom beavatkozását, mint Istennek az emberben megszólaló hangját fogott fel, egészen pontosan csak az emocionális aprioritás fogalmához illik. Hisz nem szólal meg, ha szólítják, vagy megpróbálják felkutatni, de hivatlanul jelentkezik, saját törvénye szerint, ahol nem is számítanak rá. Nyilvánvalóan önálló és öntevékeny hatalom ez az emberben, amely kivonja magát az akarattunk alól. Valóban „magasabb” hatalom megnyilvánulása ez: hang egy másik világból, – az értékek ideális világából.”<sup>385</sup>

Az értékérzés elsődleges, közvetlen érintkezés az értékességgel. Nem egyszerűen tudás, hanem átélés, megélés, a személyes értékességben (vagy értéktelenségben) való megmerítkezés. Érzület, mégpedig apriori, feltétlen, eleve fennálló érzület. De nem tudattalan, nem reflektálatlan. Akkor nem lehetne ugyanis önbeszámításnak, felelősségnek, büntudatnak, bűnbánatnak, lelkiismeretnek az alapja.

A lelkiismeret nem maga az értékvilág, nem a cselekvésünket választásunkon keresztül meghatározó „végső erkölcsi instancia”. Csupán csak hordozója, „nem pedig végső forrása az erkölcsi értékeknek.”<sup>386</sup> Egyfajta szerv: a jó és a rossz megismerésének belső szerve

---

<sup>383</sup> N. Hartmann: *Ethik*. 3. kiadás: Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949. (I. rész, 14. fejezet, h. pont), valamint a büntudat erkölcsi háttereként, alapjaként (III. rész, 78. fejezet a. pont)

<sup>384</sup> N. Hartmann: *Ethik*. Id. k. 134-135. o.

<sup>385</sup> Id. m. 135. o.

<sup>386</sup> M. Scheler: Id. m. 490. o.

Mint az általunk elfogadott értékek melletti tudatos kiállás – *szubjektív* valami: mindenki számára egyéni és személyes. Hiszen a morális önreflexió instanciája. De ezzel együtt és ennek ellenére korántsem esetleges-szubjektív-visztikus; értékelő-tanúsító hangja semmiképp sem pusztá *vélemény*.

Ennek során ragaszkodnia kell ahhoz, hogy az erkölcsi érték hordozó és megvalósító szubjektuma szorosan véve soha nem lehet *egyén-feletti nagyság*. Hogy az erkölcsiségen „belül” maradhassunk, az etikának ragaszkodnia kell ahhoz az elvhez, hogy az egyén-feletti (szociális) szubjektumok személyessége mindig csak „als ob”-szerű fenomén lehet.

## B) A MAGUNK FARAGTA KÖTÁBLA ÉS A LÉGY HÚ ÖNMAGADHOZ ÉTHOSZA

A scheleri etika elgondolásában a lelkiismeret lényegileg *negatív* funkciót tölt be. Kifogást emel, nem-lenni-kellőnek mutat valamit: – a saját tevékenységet, ha az a saját értéktudattal, értékérzéssel szemben nyilvánul meg. Egyfajta „tiltakozás az adott viselkedés ellen”, de olyan instancia, ami soha nem mondja meg, hogy mi a jó. „Eredetileg tehát nem nyújt pozitív belátást, hanem pusztán kritikai, részben óvó, részben irányító jellegű jelenség.”<sup>387</sup>

Ahogy a szókratészi *daimón* – mondhatnánk –, ez az egyes emberben lakozó *általános emberi* vagyis *értékbeli-isteni* instancia. Ami int, illetve figyelmeztet, ha rosszat tenni készülünk, de soha nem mondja meg, hogy mit is kell valójában tennünk. De a *daimón* negativitása az instancia tartalmatlanságából, a bennünk aktualizálódó értékérzés konkretizálatlanságából, elvontságából fakad: az *általános emberi* nevében figyelmeztet, int a jó belátására, aminek nincs a különös személyre vonatkoztatott értéktartalma. De épp ezért nem is *lelkiismeret*.

A negativitás, amiben Scheler a lelkiismeret-fenomén lényegi mozzanatát látja, soha nem a követelmény tartalmára vonatkozik, hanem a reagáló cselekvésre magára. Ne tedd meg, amit nem vállalsz fel, ami ellentétes a meggyőződéseddel. Vagyis pozitíve: csak azt tedd, amit felvállalsz, ami saját meggyőződésedből fakad.

Ahhoz tehát, hogy saját meggyőződésünk alapján cselekedjünk, vagy meggyőződésünk alapján ítéljük meg cselekedetünket, mindenesetre tudni kell, hogy „mi a meggyőződésünk”, tudni kell, hogy mi ennek a meggyőződésnek a preferált értékhez való viszonya. Nem pusztá daimonion, hanem önbeszámításon, felelősségérzeten, felvállalt büntudaton alapuló személyes *értékreflexió*.

Scheler két kijelentése: hogy „a lelkiismeret nem azonos az erkölcsi belátással”, s hogy tehát „nem nyújt pozitív belátást, hanem pusztán kritikai ... jellegű” – nem konjugálnak egymással. A lelkiismeret nem azonos az

---

<sup>387</sup> Id. m. 491. o.

erkölcsi belátással, – ez igaz; többlet: erkölcsi tapasztalatunk hozzájárulása ehhez a belátáshoz. Hisz „az ő munkája ott kezdődik, ahol a norma, az erkölcsi törvény belátása már megszűnt”, ahol a cselekvés és az akarat már eleget tett (vagy nem tett eleget) nekik. Mindazonáltal „nyújt”, és kell is, hogy nyújtson „pozitív belátást”. Az egyéni értékmércének az egyéni cselekedetre vonatkozó újra- és újramegfogalmazását. Önmaga számára – akár önmaga értékelésével szemben is. Épp ennek a következménye, hogy mindenkinek mást „mondhat” az adott értékelvárással szemben, s hogy alkalmasint tévedhet.

Megerősíteni látszik mindezt a *bűntudat-fenomen* sajátossága.

Az erkölcsi bűn (és a bűntudat) is következményként létezik, a tett elkövetése után. Sorsként ront ránk, „irányzottan, követelően, elsöprő erővel. Mindazonáltal nem valami külső erőként érzékeljük hatását. Bennünk magunkban éled fel ez az erő, amely ellenünk tanúskodik.”<sup>388</sup>

Ahogy a lelkiismeret hangja: szükségszerűen jelenik meg a tettet követően, ha etikailag értéktelennek érezzük azt. „Az emberi lényeg legmélyéről származó, őseredeti, megvesztegethetetlen valami fordul itt közvetlenül az erkölcsi tudathoz, olyan valami, ami fölött az embernek nincs semmi hatalma.” A bűntudatban „önmagunkat, a magunk szerzőségében fogjuk fel értékellesnek; erkölcsi létünkkel kiállunk tettünk mellett, de ezzel egyidejűleg el is utasítjuk azt...”<sup>389</sup>

A bűntudat nem csupán „kifogást emel”, nem csupán „nem-lenni-kellőnek” mutat be valamit, (mármint a tettünket) sőt, nem is csupán ítélt, vagy elítél, ahogy egy külső autoritás tenné. Több annál. Terhet rak ránk: saját emberségünk, emberi lényegünk, erkölcsi szerzőségünk terhét, melyet soha senki le nem vehet többé rólunk anélkül, hogy erkölcsi autoritásunkat, szabad személyiségünket fel ne számolná vele. Terhet rak ránk – és ezáltal saját lényegiségünket, morális autonómításunkat manifestálja. Mert tetteinknek – ahogy értékválasztásunknak is – mi magunk vagyunk a szerzői: előrelátó és előremeghatározó szubjektumai. Erre fut ki Hartmann bűntudat-elemzése is: „A személy kiállása ezért az alapértékért alapjában épp az erkölcsi szabadság valóságának a bizonyítéka, amely magában a bűntudatban, a maga morális terhével fellépő rossz lelkiismeretben, sőt, a megbánásban és a bűnös kétségbeesésében is jelen van.”<sup>390</sup>

---

<sup>388</sup> N. Hartmann: Id. m. 740. o.

<sup>389</sup> Id. m. 741. o.

<sup>390</sup> Id. m. 742. o.



### **EXKURZUS: A MORÁLIS SZERZŐSÉG ELVITATÁSA A VALLÁS LELKIISMERET-FOGALMÁBAN**

A vallási felfogás szerint a lelkiismeret egy külső, *abszolút instancia* parancsoló megszólalása bennünk. De Isten hangjának ez az állítólagos megszólalása nem maga a *lelkiismeret*, hanem a *synderesis*-szel, az örök törvény megőrzésével, ennek kötelezőségével kiegészült lelkiismeret; -- nem tisztán erkölcsi, hanem a *vallásos hitre* felépített erkölcsi. A teológia megköveteli, hogy a lelkiismeret alapjául szolgáló természeti törvényt az „örök törvényre”, illetve Isten feltétlen és személyes valóságára vezessük vissza. Kiiktatja az ember morális autonómiáját, önértékűségét, erkölcsi szerzőségét. Az „első Ádám” erkölcsisége, amelyre a *synderesis* és a *recta ratio* vonatkozik, épphogy nem morális állapot. A jóság Istenének egyfajta értékzsarnoksága, az embert csak vallásilag, de nem morálisan beszámító gondviselése. Követelő, a morális személyiség *öntörvényadását* kikerülő törvény. Végso soron kikapcsolja – mert egy üdvtörténeti stáció teljesülésétől teszi függővé -- a személy önmagával szembeni beszámítását, kihordott büntudatát, önvádoló lelkiismeretét, egész lelkiismereti döntését, autonóm szerzőségét, személyes éthoszát. Végso soron kikapcsolja a személy erkölcsi szabadságát.

De miért kell a kereszténységben a *synderesist* mégis a *conscientia*-val kiegészíteni? Mert a vallás nincs meg az ember hitbéli viszonyra avanszált akaratszabadsága nélkül: mert a vallásnak – hogy ember és Isten viszonya szentséges, értékbéli viszony lehessen -- „számolnia kell a felelősséggel, a beszámítási képességgel, az emberi bűnnel -- ahogy a bűn-fogalom benne megmutatkozó központi helyzete ezt bizonyítja is.” A „második Ádám” döntése, morális akarata nélkül nem létezik szentséges hitbéli viszony.

### **EXKURZUS: VÁDLÓ LELKIISMERET VERSUS ÖNIGENLŐ AKARAT**

A lelkiismeret világi formája – a polgári forradalmakban, illetve azokat követően a politikai liberalizmusban – felhigíthatja, sőt nem egy aspektusában fel is számolja a primér erkölcsi tartalmakat. A deszakralizált természeti törvényben felszívódik az objektív és általánosan érvényes értékkövetelmény feddő, vagy korrigáló, – egyáltalában: értékelő instanciája, de nem épül ki helyette a lelkiismereti önértékelés „primér, mindenkinek az érzületében jelen lévő tudata”.

A kérdés mindig csak az: mennyire engedi az etika felhigítani ezt az erkölcsi fenomént; mennyire engedi lényegi elemeit más jellegű, más illetékes-ségű és hatáskörű társadalmi hatalmak fogalmi mozzanataival helyettesíteni.

Az axiológia legfontosabb feladata ezen a területen az erkölcsi érték megkülönböztetése a magát közjoként előtérbe állító *közjogi hasznosságtól*, vagy közelebbről: az értékérzés megkülönböztetése a puszta *akarattól*.

A modern, deszakralizált lelkiismeret-felfogás – amely a politikában és egyéb „közéleti praktikákban” egyre hangosabban hallat ideologikus-manipulatív hangokat – a lelkiismeret önértékelő és *önvádoló* belső hangját kifordítja: a *magát-vádolás* lelkiismereti hangját az *önigenlés* akarati szavára cseréli ki. És mindezt a lelkiismereti szabadság politikaivá transzformált értéke követelményének jegyében. A lelkiismeret szabadságkövetelménye jegyében úgymond, amelynek döntéseit nem kell indokolni, sőt, amelynek tartalma vita tárgyává sem tehető.

Az *akarat* nem azonos a *lelkiismerettel*. Az akarat az ember természetes hajlama, vagy reflektált érdeke haszonösszefüggései mentén szerveződik. Az akarat önmagában nem ismeri a bűntudatot és a felelősségtudatot sem, mert érvényességi körét, hatáskörét nem az önvizsgálat, az önbeszámítás és az önértékelés határozza meg, illetve jelöli ki. A lelkiismeretet ezzel szemben sohasem haszonösszefüggések, sohasem a hordozó szubjektum életérdekei vezetik, hanem a morális önértékelésnek az autonómiája. Sőt olyannyira kivonja magát az akarat alól, hogy alkalmasint épp az életérdekek ellen fordul. A vádló lelkiismeret, vagyis a *bűntudat-fenomén* a legjobb példa erre. Hartmann a moralitás egyik legsajátlagosabb jelenségének tekinti, hogy a lelkiismeret és a bűntudat épp hogy a feje tetejére állítja az ember természetes hajlamait, praktikus életigenlését – vagyis a „közjóként” felszentelt akaratot: úgy áll ki erkölcsi létével a tett mellett, hogy közben el is utasítja azt. Olyan ellentmondás ez, amely csak erkölcsi ellentmondásként létezhet és értelmezhető. Sőt, egyenesen olyan ellentmondás, amely épp „a lelkiismeret igazi létezési módja és mozgásformája”.

### III. VAN-E LELKIISMERETLEN EMBER?

#### (A „LELKIISMERETLEN EMBER” PARADOXONA)

„A lelkiismeretlenség nem a lelkiismeret hiánya, hanem a hajlam arra, hogy ítéletét ne fogadjuk el.” mondja Kant az *Erkölciség metafizikájában*. „Lelkiismerete minden embernek van, és belső bíró figyel, fenyegeti és tartja általában respektus (félelemmel elegyes tisztelet) alatt; ez a benne lévő, a törvények felett őröködő hatalom nem olyasvalami, amit (önkényesen) ő maga állít elő, hanem lényéből fakadóan van meg benne.”<sup>391</sup>

A kérdés erkölcsi magja már a bűn ágostoni dilemmájában jelen van: a jó belátása nem szavatolja annak megtevését is, illetve: a bűnös cselekedet nem mindenkinek okoz bűntudatot. Lehet, hogy nincs is mindenkinek lelkiismerete?

---

<sup>391</sup> I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Id. k. 554. o.

Ember és Isten üdvtörténeti dialógusára nézve Ágostonnál ennek lehetősége ki van zárva: Isten szava minden embert megtalál, még ha nem mindenben aktualizálódik is ez a hang. Lelkiismeret nélkül nem lehetséges *emberi* lény, hiszen – ahogy korábban említettük – reflexió, morális akarat nélkül nem létezne szentséges *hitbéli viszony*.

Az etika így teszi fel a kérdést: létezhet-e lelkiismeret nélkül moralitás, vagy egyáltalában emberi éthosz? Élhetünk-e emberi életet személyes lényeinkre való állandó vonatkozásunk, önbeszámítás és felelősségérzet, önmagunk morális vizsgálata, erőnyeink és gyarlóságaink felvállalása – vagy egyetlen szóval: önnön arcunk nélkül?

Mit csinál a szél, amikor nem fúj? Mit csinál a lelkiismeret, amikor nem furdal, nem mardos? Létezik-e egyáltalán?

De még mennyire, hogy létezik. A legkülönbözőbb életszituációink, erkölcsi szituációink jelzik létezését. Amikor felelősséget érziünk embertársainkért, amikor fájdalommal éljük meg a másan esett sértést, amikor felelősségünket kutatjuk az elvesztett csata után, vagy alkalmasint megtagadjuk a fegyveres katonai szolgálatot, akkor nem haszonösszefüggésekben gondolkodva törekszünk valamire; de még csak nem is pozitív értékeket szeretnénk támogatni, vagy negatívakat elkerülni; törekvésünkben nem embertársi lojalitásunk, udvariasságunk nyilvánul meg. *Fenyegető veszélyt érziünk*: a világ folyását összeegyeztethetetlennek érezzük lelkünk autoritásával. Lelkiismereti okokból csinálunk, vagy nem-csinálunk valamit, mert *van* lelkiismeretünk, van lelkünk. Lelkiismeretünk – minden furdalás, és mardosás, minden megszólalás nélkül is – szilárd bástyaként áll döntéseink mögött, erőteljesebben és biztosabban, mint gondosan megépített házunk, anyagi biztonságunk, vagy államunk törvénybe foglalt akarata. Erősebb parancs ez mindennél, hiszen nem babra megy a játék; nem valamiféle külső megítélésen, egy külső autoritás értékelésén múlnak a dolgok. A személy erkölcsi integritása, egyáltalában: személy-léte forog kockán. Ház nélkül, világi hatalom nélkül, vagy katonai fenyegetés alatt még élhetünk, – de *arcunk nélkül*, önnön személyiségünk nélkül, önmagunkat feladva, vagy kijátszva sosem.

A paradoxon abban mutatkozik, hogy voltaképp a lelkiismeretlen embernek is van lelkiismerete, ahogy minden személynek, legyen az bármilyen ségenyes, differenciálatlan, vagy tartalmatlan. A személy fogalmához tartozik, ahogy fordítva is: csak az a lény tekinthető személynek, akiben az egyéni értékhorizont lelkiismeretté szerveződik össze. Létezik, de a lelkiismeretlenben nem aktivizálódik, nem szólal meg, – vagy megszólal, de a személy elhallgattatja, elnémítja, elfojtja. Ahogy Kant is mondja: „a lelkiismeretlenség nem a lelkiismeret hiánya, hanem a hajlamunk arra, hogy ítéletét ne fogadjuk el.”<sup>392</sup>

---

<sup>392</sup> I. Kant: Vom Gewissen. In: *Die Metaphysik der Sitten*, Id. k. 532. o. – Az erkölcsök metafizikája. II. rész. Bevezetés. XII. b. pont. Id. k. 515. o.

Lelkiismeretünk akkor mardos bennünket, ha nem tettünk vagy teszünk eleget a *magunk faragta kőtábla* (a „felvállalt” érték) követelményének. Ha erkölcsileg *hűtlenné* válunk önmagunkhoz, ha megcsaljuk magunkat. Sőt, azon túl is.

A lelkiismeret morálisan nagyobb terhet rak a személyre, mint a pusztá felelősség. A felelősség mindig megköveteli a szándékosságot, a tudatos gondatlanságot, vagy legalább a hanyagságot (negligencia). A lelkiismereti önreflexió ellenben nagyon könnyen túlmehet a gondatlanság legalacsonyabb szintjén, a személytől *szubjektíve* elvárható figyelem, illetve körütekintés megkövetelésén is. Gondoljunk csak arra az esetre, amikor egy anya a lakástűzben teljesen végtelenül elveszti gyermekét. Az utólagos önvádban, lelkiismeretfurdalásban olyan lelkiismereti parancsnak veti magát alá, amely túl van minden elvárhatóságon, vagy magyarázhatóságon. És ez megint csak az emberi éthosz egyedülálló sajátossága.

Élcelődhetünk Osborne-nal együtt, hogy „akinek rossz a lelkiismerete, az sok lelkiismeret-furdalást spórol meg”; vagy mondhatjuk cinikus-keserűen, hogy „néha a lelkiismeret csak azért lehet tiszta, mert soha nem volt használatban”. De egyet nem tehetünk: nem tüntethetjük el életünkben, – mert ezáltal *emberi arcunkat* számolnánk fel.

# JÁTÉK MÉRGEKKEL ÉS ELLENMÉRGEKKEL A PLATONIZMUS KETTŐS HATÁSTÖRTÉNETÉRŐL – A LELKIISMERET KAPCSÁN

---

VALASTYÁN TAMÁS

## PLATÓN PATIKÁJA

A platonizmus mint mérge és ellenmérge. Jacques Derrida után szabadon úgy jellemezhetnénk a platóni filozófiát, hogy az egy olyan patika, amelyben a nyugati bölcelet minden fontosabb mérge és azok ellenmérgei is fellelhetők, megkaphatók.<sup>393</sup> Így fordulhat elő, hogy akik a világ radikális megkettőzöttségének, egy ideális és egy reális szférára történő felosztásának a hívei, és az igazság lakhelyét valamiféle megközelíthetetlen zónában képzelik el, minden bizonnyal betérnek Platón patikájába egy kis szerért gondolkodásukat serkentendő. De azoknak sem célszerű elkerülni e patikát, akik a világ megismerhetőségének fenomenális aspektusait helyezik előtérbe. Platón mérgei jó szolgálatokat tesznek azoknak is, akik a lelkiismeretet kisajátítják az etika, sőt a moralitás számára. De rögtön ott van e mellett a moralitás-mérge mellett, meglehet, még ugyanazon a polcon, az ellenmérge is, amely azok számára javallott, akik a lelkiismeretet olyan módon hozzák szoros vonatkozásba az igazság kérdésével, hogy az nem a direkt kisajátítás, hanem a finom metamorfikus kapcsolódás révén artikulálódik.

Platónnál a lelkiismeret problémája etikai kontextusban vetődik fel, méghozzá az önismeret, a daimón és a lélek gondozása vagy ápolása momentumainak hármas alakzatában. Feltehetően akkor sem helyezkedünk védhetetlen álláspontra, ha azt állítjuk, hogy bár Platón a daimón szerepének jellemzésével – miszerint az közvetíti az emberi lélek és az isteni szférák között –, szóval a daimón révén a lélek belső övezetének szigorú zártságát megnyitja, és lehetőséget teremt a léleknek, a lelkiismeretnek egy mobil entitásként való kezelésére, összességében mégiscsak a belső számára sajátítja ki a lelket. Ezáltal egyszersmind viszonyfogalom helyett zárt zónaként tekint rá. Ezen a belső területen persze hatalmas erők feszülnek egymásnak, a lélek három részének harmonikus és diszharmonikus viszonyából eredően: nevezetesen akkor tiszta a lelkiismeret, ha a három lélek rész közül egyik sem kerekedik fölül a másikon. És viszont: ha fölülkerekedik valamelyik, felébred az emberben a lelkiismeret-furdalás, azaz a rossz lelkiismeret.

---

<sup>393</sup> Vö. Jacques Derrida: *Platón patikája*. In: *Uő: A disszemináció* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). Pécs, Jelenkor. 1998. (Különösen 94-97. o.)

Ugyanakkor a lélek-, lelkiismeret-problematika az etikai relevancián túl episztemikus tematikát is érint: általa szoros vonatkozásba kerülhetünk az igazsággal, az igazság megismerhetőségével. Platón *Az állam* IX. könyvében mindezt explicit módon megjeleníti az álom és a lélek kapcsolatán keresztül: „ha valaki egész lényében egészséges (...), és nem valakire haragudva, háborgó indulattal tér álomba, hanem két alsóbb lélek részét megcsöndesítve, csak a harmadik részt: az értelem fészket serkentve – ha így nyugoszik el, ilyen állapotban ragadhatja meg legjobban az igazságot, és így zavarják a legkevésbé bűnös álmok képzelgésai.”<sup>394</sup> A daimón eszerint segíthet nekünk az igazság felismerésében és megragadásában, persze csak akkor, ha a lélek hallgat a tanácsára. Ezt már csak azért is megteheti, mert a daimón – amint azt Plutarkhosz is nyomatékosítja *Szókratész daimónja* című művében – egy hang: „Szókratész daimónja semmiképpen sem lehet valamiféle látomás, hanem inkább egy hang érzékelése.” Még pontosabban a daimón egyfajta ráhatás a lélekre, „hangtalan figyelmeztetés, amely csupán gondolati lényege által teremt kapcsolatot az őt felfogó ember szellemével. Az ilyen hang ütéshez hasonlít...”<sup>395</sup> Itt voltaképp a lelkiismeret hangja toposzának egyik korai előfordulását regisztrálhatjuk. A lelkiismeret daimónja e helyt olyan instanciaként jelenik meg, melyhez mintegy folyamodnunk kell a jó, erényes cselekedet és életvitel, sőt a gondolkodás és az igazság elérésének érdekében.

Ez a dramaturgia jól beilleszthető abba a bírósági metaforikába, amely szerint a lelkiünk egyfajta folyamatos tárgyalás színhelye, sőt e tárgyalás folytonos belső színrevitele, ahol is a következő szereposztásban zajlanak az események: a lelkiismeret játssza a bíró szerepét, a lélekrészek, indulatok, szenvedélyek a per voltaképpeni causájaként tűnnek fel, én magam pedig vagyok a vádlott. E tárgyalás létoka a jó és a rossz megkülönböztetésének képessége, ám hogy mi számít jónak és rossznak, azt ugyan Platónék korában még szigorúan szabályozzák – legalábbis megkísérlik szabályozni, olyannyira, hogy az egész görög kultúra a jó és a rossz megkülönböztetésén alapszik –, később azonban ez egyre kevésbé nyilvánvaló. Voltaképpen az egész napnyugati metafizika története leírható a jó és a rossz viszonyának elszűrülésével, helyesebben a fehér és a fekete elkülönülésének folyamatos megszűnésével, egymáshoz való viszonyuk elbizonytalanodásával. Olyannyira, hogy Nietzsche már ezen folyamat kritikai perspektívájából kérdez rá a lelkiismeret problémájára. A következőkben a platonizmus kettős hatástörténetének két jellegzetes szereplőjét, Friedrich Nietzschét és Walter Benjaminget faggatom. Az előbbit annak tudatában, hogy radikális antiplatonikus diszpozícióból fogalmazza meg mondandóját, melynek révén a lelkiismeret problémáját ki akarja szabadítani az előbb említett belső tárgyalás moralitás meghatározta

<sup>394</sup> Platón: *Az állam* (Jánosy István fordítása). Bp., Gondolat. 1994. 572. a.

<sup>395</sup> Plutarkhosz: *Szókratész daimónja* (W. Salgó Ágnes fordítása). Bp., Helikon, 1985. 90. o., 91. o

zártóságából. Az utóbbit pedig annak tudatában, hogy mintegy újra szeretné fogalmazni a platonizmus talaján az igazsághoz való viszonyunk affirmatív relevanciáját – a platóni ideatan sajátos metamorfikus színrevitelével.

## NIETZSCHE ÉS A NOMÁD ETIKA

Nietzsche már *A tragédia születésében* azért kritizálja Szókratészt, mert a görög bölcselelő a tragédia érzéki dimenzionalitását alulértékeli, és a fogalmi meghatározottságokat helyezi előtérbe a tragikus eseményekhez való viszonyunk megalkotásakor. A nűsz, az értelem Szókratésznál eminensen társul a jó és a szép létet konstituáló szerepéhez, ily módon pedig az igazság volta-képpen eléréséhez. E társítási processzus alapja a jó és a rossz elválasztásának biztos képessége, mi több: kötelessége és felelőssége. E képesség elsajátítása révén lehetünk erényesek, ez teremt lehetőséget és utat az etikus magatartás mind szélesebb, egyéni és közösségi elterjedése számára. Nietzsche egyre inkább úgy látja, hogy ez a folyamat az ígéret emberének kitenyésztesével egyezik meg, és rendkívül álságos. Ezért bírálja Szókratészt. Merthogy ő e folyamat elindítója. Az *Adalék a morál genealógiájához* brutális képiséggel élve azt mondhatjuk, hogy az említett etikai folyamat, helyesebben az etika moralításba történő átfordításának-átfordulásának processzusa nem más, mint a gondolkodás bestialításának eluralkodása – a tett bestiájának elnyomása révén.<sup>396</sup> Mindezen szavak még nietzschei mércével mérve is szokatlanul erősek, pláne ha megfontoljuk, hogy Nietzsche az ember magatartásának moralitás uralta és szabályozta jellegét a legszörnyűbb betegségnek titulálja, „amely valaha is megnyomorította az embert”.<sup>397</sup> De mivel vette kezdetét ez a betegség?

Ha erre a kérdésre megpróbálunk nietzschei alapokon válaszolni, a lelkiismeret problémájánál fogunk kikötni. Nietzsche antiplatonikus, pontosabban antiszókratikus elképzelésének meritumában az ígéret áll. Aki ígér, annak mintegy uralnia kell a sors szeszélyeiből adódó történeket, úgy kell élnie, hogy birtokba vegye saját és mások jövőjét. Aki ígér, az sui generis kikerüli a lét méhében folytonosan formálódó monstrozus defektus lehetőségét. Az ígéret emberének kiszámíthatónak, szabályszerűnek és szükségszerűnek kell lennie. Az ígéret embere így szükségképp a reaktív erők hatalmában van, hiszen – mint ahogyan Gilles Deleuze fogalmaz – Nietzschénél „a mechanikus és hasznos alkalmazkodások, a szabályozások teljes egészében az alacsonyabb nívójú és uralt erők hatalmát fejezik ki”.<sup>398</sup> Mindazon megfontolásoknak, melyek az ígéret képességének etikai, morális relevanciái körül

<sup>396</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* (Romhányi Török Gábor fordítása). Bp., Holnap. 1996. 107. o.

<sup>397</sup> Uo.

kristályosodnak ki Nietzschében – a feledékenység és az emlékezés viszonyától kezdve az aktív akarat fenoménján át a felelősség büszke tudatáig –, a lelkiismeret áll a gyújtópontjában. Nietzsche a lelkiismeretet mint „meghatározó erejű ösztönt” definiálja.<sup>399</sup> A meghatározó erő kifejezés feltehetően annak szól, hogy e képesség és ösztön révén tudott az ember felülkerekedni más képességein és ösztönein, midőn az ígéret emberévé tenyésztették ki.

A kitenyésztés során viszont történt valami, amivel talán maguk a tenyésztők, vagy a tenyésztés irányítói sem számoltak, noha e folyamatba szükségképp bele volt kódolva: az emberben a rossz lelkiismeret vált uralkodóvá. Az emberben meglévő elemi aktivitás, természetes ösztönvilága uralkodó erőinek szabad, vagy ahogy Nietzsche szereti nevezni, nomád mozgása mintegy megakad, eltorzul, gyökeres fordulatot vesz: „Minden ösztön – szól a híres megfogalmazás –, amelyik kifelé nem elégülhetett ki, most befelé fordul – ezt nevezem az ember *bensőségesítésének* (*Verinnerlichung*): így fejlődik ki az emberben az, amit később a »lelkének« neveznek. Az egész belső világ, amely eredetileg olyan vékony volt, akár egy papírlap mondjuk, most mélységre, szélességre, magasságra tesz szert és annál inkább, minél kevésbé tudta kiélni az ember az ösztöneit.”<sup>400</sup> Hogy stílszerűen fogalmazzunk, az egyszerre mélyülő, szélesedő és magasodó belső világból létrejön a fent említett tárgyalóterem, ahol immár zavartalanul meghurcoltathatnak bizonyos lélekreszeket és szenvedélyeket. Az aktív erő *nomadológiáját* felváltja a reaktív erő *monadológiája*. Nietzsche vonatkozó szövegének metaforikája árulkodó: félelmetes erődítmény-rendszerekről, bebörtönzésről beszél. A tárgyalás kimenetele tehát nem lehet kétséges. Az ítélet: bűnös. A morális monadológia konklúziója így hangzik: „az erőszakkal lappangóvá tett *szabadságösztönben*, (...) az elnyomott, lefojtott, a belső világba bebörtönzött, csak önmagától kielégülő, önmagán bosszút álló szabadságösztönben és csakis ebben van a *rossz lelkiismeret* eredete.”<sup>401</sup>

Nietzsche persze pontos szavakkal jellemzi a számára oly kedves, a régi aktív erőket idéző nomadológiát is: „a fennsíkok tiszta, éles levegőjének megszokásáról” beszél, hosszú téli vándorutak szükségességéről a hó és a jég örök birodalmában, és mindenekelőtt a jó egészség fontosságát hangsúlyozza a reaktív erők eltorzulásának betegségallúziói ellenében.<sup>402</sup> A jó egészség érintése újabb terhelt témák felé vezetne, most tehát csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy Nietzsche azzal, hogy kíméletlenül rámutat a rossz lelkiismeret működési mechanizmusára, kétségkívül utat nyit egy nomád

<sup>398</sup> Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása). Bp., Gond–Holnap. 1999. 71. o.

<sup>399</sup> F. Nietzsche: *Adalék...* 63. o.

<sup>400</sup> I. m. 96. o.

<sup>401</sup> I. m. 99. o.

<sup>402</sup> I. m. 111. o.



etika kibontakoz(tat)ása felé, a moralitás börtönéből kiszabadított lélek lehetőségei irányában.

#### BENJAMIN ÉS AZ IGAZSÁG METAMORFÓZISA

Azt már nyomatékossítottuk, hogy az igazság megragadhatóságának lelki relevanciáit Platón az álmon keresztül gondolja legitimnek. A lelkiismeret ebből a szempontból egy kétes fenomén, ti. amit megismerhetünk, amire mintegy apellálhatunk cselekvéseink és gondolkodásunk helyességét lemérendő, az nem ismeret-státusú, de még csak nem is fogalmi aspektusú, hanem valami más. A lelkiismeret platóni *szinonimái*, a daimón, a lélek gondozása, az önismeret stb. – mind-mind vonatkozásba hozhatók, sőt vonatkozásba is kell hozni ezeket valamiféle szférikus vagy isteni, de mindenképp az ideákkal kapcsolatos dimenzióval. Walter Benjamin többször is hangsúlyozza Szomorújáték-könyvének híres *Ismeretkritikai előszavában*, hogy az igazságnak és az ideának kevésbé ismeret- és fogalom-aspektusai, mint inkább létaspektusai vannak: „Mint lét tesz szert az igazság és az idea arra a legfőbb metafizikai jelentőségre, melyre a platóni rendszer ezeket nyomatékosan felhatalmazza.”<sup>403</sup>

De miben is áll a létnek ez a legfőbb metafizikai jelentősége, amely ily kitüntetetten keveri bele őt az igazságdiskurzusba? Az igazság Benjamin szerint egyfelől az elkülönülő dolgok, az egyes jelenségek egységének „teljesen közvetlen és direkt meghatározása”. Ez a meghatározás azonban nem fogalmi természetű, hanem lételvű: „Mint egység a létben, nem mint egység a fogalomban ilyen az igazság, melynek közelébe nem férközhetik semmiféle kérdés.”<sup>404</sup> Az igazság másfelől egyfajta erő, mozgások és hatáskeltések, megformálódások és szétesések létesítésének olyan anonim képessége és dinamikája, mely mintegy szándéktalanul és mindenfajta intencionalitás nélkül oszcillál az ideákban, az ideák között. Az igazság lényegiségeket és relációkat teremt, majd megszűnik ebben a lényegben és relációban. Megteremti a megismerés, vélekedés lehetőségét, beléhatol és megszűnik benne. Az igazság eszerint egyszerre közvetlen és direkt egység-meghatározás, valamint állandó dinamikus mozgásban-lét. Benjamin szerint egyetlen mobil formarend van, ahol az igazság e közvetlen nominális és metamorfikus jellege zavartalanul érvényesülhet, s ez pedig a név. „A minden fenomenalitástól elszakadt lét, melyhez egyedül illik (...) az erő, a névé. A név határozza meg az ideák adottságát. Ám ezek nem valamely ősnyelvben vannak meg, hanem inkább egy ősi megegyezésben, melyben a szavak csorbitatlanul birtokolják meg-

<sup>403</sup> Walter Benjamin: A német szomorújáték eredete (Rajnai László fordítása). In: Uő: *Angelus novus*. Bp., Magyar Helikon. 1980. 199. o.

<sup>404</sup> Uo.

nevezésből fakadó nemességüket a megismerő jelentéssel való kapcsolódásukban.”<sup>405</sup> Láthatjuk hát, hogy a lét névben megsűrűsödő szakadatlansága egy ősi megegyezésen alapul, azaz bár önkényes, már mindenképpen valami megragadott-megformált jelleggel kellett bírnia azelőtt is, hogy a névben feltűnt. És éppen ez lesz a benjamini igazság: „Az igazság nem úgy létezik, mint valami vélekedés, melyet az empiria határoz meg, hanem mint olyan erő, mely előzőleg megformálja ennek az empiriának lényegét.”<sup>406</sup> Ez az „előzőleg megformálja” fordulat persze – mint rögtön látni fogjuk – Benjaminsnál lehet egy isteni rendezőerő, de hogy mindez egyáltalán lehessen, megtörténhessen, ahhoz feltétlen szükséges a névadás metaforikus, szimbolikus vagy épp allegorikus mozzanata, azaz egy metamorfikus aktus.

A név dinamikus, eleven alakzatában, a megnevezés mindújra éledő aktusában egyszerre reprezentálódik – ahogy Benjamin fogalmaz – az ideának a valóság legmélyéről való kioldódása és az eredet ritmikája. Az első egy kontemplatív, a második egy történeti folyamat. Mindkét esetben az igazság létre megy ki a játék. Az első esetben a filozófiai kontempláció mellé az isteni kinyilatkoztatás társul, amely mintegy biztosítana afelől, hogy az igazság ne lepleződjön le, s ezzel egyszersmind semmisüljön meg, és amely helyesen ítéli meg a titkot. A második esetben szinte még nehezebb dolga van az igazságnak, hiszen az eredet – Benjamin képével élve – egyfajta örvény a létrejövés folyamatában, mely saját ritmikájába belerántja a keletkezés anyagát. Az igazságnak tehát nagyon óvatosnak és türelmesnek kell lennie. Vagy ne kerüljön az örvény közelébe, s ne ragadja el ez a folytonos centrális felkavarulás, vagy – merthogy mindez elkerülhetetlennek tűnik, ha már magába rántotta az örvény, akkor – várjon türelmesen, míg az ki nem veti magából. S erre azért megvan a lehetőség: „Az eredet minden jelenségében meghatározottságra tesz szert az az alak, melynek köntösében egy idea újra és újra egyezsége lép a történelmi világgal...”<sup>407</sup> Azaz mégiscsak megjelenhet a történelemben az igazság – véli Benjamin. De mindez, amiképpen szövege eleven, mozgalmas metaforikája is mutatja (kioldódás, ritmus, örvény), folytonos metamorfózison keresztül valósulhat csak meg.

Benjamin *Ismeretkritikai előszavában* explicit módon nem jelenik meg a lelkiismeret témája, ám egy, az egész Szomorújáték-könyv vonatkozásában hangsúlyos ponton, nevezetesen az esztétikai műfajok kontextusán belül a művészetfilozófia leggazdagabb ideáinak érintésével, ha persze csupán indirekt módon is, mégiscsak feltűnik. A tragikum kérdéséről van szó. Mert minden bizonnyal a tragikumnak mint a művészetfilozófia egyik legnagyobb ideájának a jellemzésekor elengedhetetlen a létünk drámaiságának egyik legfonto-

---

<sup>405</sup> I. m. 206–207. o.

<sup>406</sup> I. m. 206. o.

<sup>407</sup> I. m. 219. o.

sabb mozgatórugójaként definiálható lelkiismeret problémáját újragondolni. A fönti fejtegetések, egyebek mellett, erre próbáltak meg kísérletet tenni.

## A LELKIISMERET PROBLÉMÁJA NIETZSCHE MORÁL-TIPOLÓGIÁJÁBAN

---

KISS ENDRE

(**B**EVEZETŐ MEGJEGYZÉS) Eddigi munkáinkban Nietzsche teljes morál-kritikáját elsősorban a materiális és a formális etika tipológiai keretében dolgoztuk fel. Mégsem erre a kettősségre utal a címben szereplő „moráltipológia” fogalom, hanem a *Jenseits von Gut und Böse* 186. paragrafusára, ahol Nietzsche egy teljes új filozófiai moráltudomány alapjainak lerakását írja körül, amit „tipológiá”-nak („Typenlehre”) nevez. Mindez erőteljesen ráutal arra, hogy Nietzsche erkölcsfilozófiájának, de akárcsak morál-genealógiájának összessége is, már valóságos erkölcsi tudomány-rendszer körvonalait sejteti.

Nietzsche morálfilozófiájának a lelkiismeretre vonatkozó perspektíva-gazdagságából a tervezett előadás három problémakörre összpontosít: 1) a nietzschei lelkiismeret-fogalom funkcióváltozása Nietzsche középső (*Emberi, nagyonis emberi*) és harmadik (*Túl jön és rossz*) között; 2) a nietzschei lelkiismeret-fogalom (ebben az esetben a *harmadik* korszak felfogását vesszük alapul) tipológiai igényű szembeállítás a korai felvilágosodás és a korai protestantizmus lelkiismeret-felfogásával; 3) a lelkiismeret nietzschei kritikája és egy új típusú lelkiismeret körvonalainak megalapozása.

\*

Az „értékelés”, az „átértékelés” és a morálkritika, illetve az erkölcsfilozófia szinte megkülönböztethetetlenül szövik át egymást Nietzsche második és harmadik korszakában. A lelkiismeret témává válása az értékelés szélesebb szövegösszefüggésének, maga az értékelés a történelemszemlélet egy igencsak forradalmi változásának terméke. Talán meglepő, hogy az érték-probléma a maga tiszta formájában a filozófiában a 19. század végén jelenik meg.<sup>408</sup> Olyan érték-probléma ez, ami nem közgazdasági és nem matematikai, és a nagy fejlődési folyamatokat szem előtt tartva még az is feltételezhető, hogy

---

<sup>408</sup> Igen egyértelműen értelmezi ezt Jonas (Hans Jonas, *The Genesis of Values*. Chicago, 2001. 20.).

Az értékfogalom ilyen önállósulása nagyon hasonlít ahhoz (és ez érdekes tudományelméleti lehetőségre hívja fel a figyelmet), mint ahogyan ma például a *tudásfogalom* önállósodik és kifejlődik. Ebben az esetben is az derült ki, hogy egy kivételesen fontos és középpontinak tartott témakörrel kiderül, hogy alig vannak önálló filozófiai előzményei.

egyik terület sem játszott nagy szerepet ennek a sajátosan új érték-problémának a kialakításában.

A nagy történetfilozófiai váltás egyik hatalmas összetevője a vallásos világkép átmenete evilági világképekbe, de ezzel együtt egy erre emlékeztető (ezzel nem egyszer látszólag azonossá is váló) és mégis lényegileg különböző folyamat, a történetfilozófiai alapszemlélet átmenete a klasszikus idealizmus univerzális történelemfilozófiájáról a jelen történetfilozófiai felértékeléséhez. Nagyon metaforikusan szólva ez a történetfilozófiai paradigmaváltás magyarázza, hogy a modern értékelés problémája miért nem Kantnál (és a Kant-utániságnál) és miért Nietzschénél és Webernél válik középpontivá. Mindezek az összefüggések a filozófiatörténet részletkutatásaira tartoznak, de az sem csoda, hogy a nagy kiindulópontok problémátörténetileg még össze is keveredhetnek (így például az igazán modern pozitivistá értékszemlélet, amelyik felismeri Kant eredeti törekvéseit, sokban elismeri Kantot saját elődjének.<sup>409</sup> Mindamellet még a helyesen értett (azaz a kant-utáni univerzális történetfilozófia kontextusába beállított, a modernséget meghatározó történetfilozófiai jelen-moddal kompatibilissá tett) Kant sem alkalmas egyértelműen a modern értékprobléma megalapozására. Egyrészt Kant túlságosan komplex az etika mozzanatainak felépítésében, másrészt túlságosan be van építve az értékelés problémája a három kritikát összekapcsoló fogalmiságba, harmadrészt az etikai értelemben „abszolút” meghatározások Kantnál ugyan kategorikusan nagyon „finomak”, azaz nem – nyíltan vagy közvetetten – metafizikaiak; ezért a valóságos hermeneutikai folyamatban igen kevés esélyt adhatunk a kant-i „nem metafizikus metafizika” helyes megértésének. Ezek a terminológiai nehézségek azért játszanak nagy szerepet az újkori érték-problematika megalapításánál, mert bizonyos értelemben az értékfilozófiai terminológia maga az értékfilozófia. Ha nem lehet például elvárni, hogy egy metafizikán túli abszolútum fogalma az etikai szférában át tudjon törni, ez megpecsételi egy adott gondolatrendszer gyakorlati filozófiai alkalmazhatóságát.

Rövid kitérőnk a történetfilozófiai paradigmaváltásra azzal kell lezárunk, hogy ameddig az univerzális történetfilozófia modellje (ideáltipikusan Hegelben megtestesülve) uralkodik, addig nincs külön szisztematikus hely az értékek egy önálló filozófiai reflexiójának, mégpedig egyszerűen azért nem, mert azokat a történelem univerzális folyamatai határozzák meg. A paradigma-váltás után, amikor a jelen bizonyos elemei állandósulnak és ezen a szálon a jelen válik történelemmé, nyomban kialakul az értékfilozófia szisztematikus helye, az értékelés szükségessége és színre lépnek az értékelés legfontosabb aktorális szereplői is. A történelem (jelen) új értelmezésében meghatározó

---

<sup>409</sup> Olyan kiemelkedő és egymástól eltérő személyiségei ennek az irányzatnak, mint Guyeau, Dühring, Nietzsche vagy Weber.

jelen-modell lényegét a tények és értékek szétválasztását (amely egyébként elég látható módon utal is már az érték-probléma önálló felbukkanására) Joas kísérletében például úgy értelmezi, mint ami az „igaz” és a „jó” addig „metafizikus”-nak tételezett egységét váltja fel. Mindez azt jelenti, hogy Joas a jelen-modellt nem az azt közvetlenül megelőző univerzális történetfilozófiai modellel (ideáltípus: Hegel), hanem a középkori metafizika valamelyik ideáltípusított módon leírt változatával (ideáltípus: Aquinói Tamás) veti egybe. Ennek ismét különös jelentősége van mind Nietzsche etikájára, mind általában vége az etikára nézve. A jelen-modellt (és az annak talaján önállóvá váló értékfilozófiát) meglehetősen szelektivitással hol az őt (történetfilozófiaiilag közvetlenül megelőző) univerzális történetfilozófiával, hol pedig a középkori típusú metafizikával hozzák kontrasztív kapcsolatba, sőt, a jelen érzékelése nem a megelőző korábbi szakasszal, hanem mindig egy idealizált pre-modern kapcsolattal kerül döntő összevetésre.<sup>410</sup> A modern elveszíti saját valóságos történetét. A modern minden újabb lépése nyomban a középkorral való összevetést hívja életre, mintha nem választaná el már a középkori világtól egy sor átmeneti történeti fázis.

Nietzsche, mind filozófiájának egészében, mint morálfelfogásában a történetfilozófiai jelen-modellnek nemcsak szerves része, de annak egyenesen kivételes protagonistája is.

A genealógia általános fogalma és szemléletmódja ugyanúgy része a történetfilozófiai paradigmaváltásnak, mint az értékfilozófia önállósodásának imént leírt folyamata. A genealógiai kérdésfeltevés sajátos szcientista irányzat, a maga igazságtartalmával azonban mindenkor közvetlenül befolyásolja magát az etikai diszkussziót is. Ez a sajátos „áthatás” részben származott csak az erkölcs genealógiájának sokkoló összefüggéseiből, de mint más munkáinkban emellett érveltünk és még szeretnénk is érvelni, még ennél is nagyobb mértékben következett abból, hogy maga a társadalom nem volt felkészülve az erkölcsi diszkusszió ilyen sebes differenciálódásának és tudományelméleti kiteljesedésének folyamatára. Így, nem tudta elválasztani a szűkebben genealógiai, a „köz”(társadalom)- és az egyéni erkölcs diszkussziójának elemeit. Ki lenne erre csattanósabb példa, mint maga Nietzsche, akit sorozatosan címkéztek im- és amoralistának makulátlanul transzparens genealógiai vizsgálatainak eredményei miatt. Ez egész egyszerűen azt jelenti, hogy Nietzsche morálgenealógiai gondolatmeneteinek eredményeit, de adott esetben még

---

<sup>410</sup> Ezért az oly gyakori keveredés relativizmus és kontingencia között is (ami nem kis mértékben a közvetetten az etikai modell mögé helyezett történet szemléleti modell következménye). A középkori metafizika-modellt leváltó univerzális történetfilozófia a történeti relativizmus irányában mozdul el, az ugyanabba a leváltó helyzetbe kerülő jelen-modell relativizmusa eljuthat a kontingencia alapviszonylatához is.

egyes részleteit is, Nietzsche saját „etikájá”-nak adták ki (ez maga is elég transzparens példája már az erkölccsel hirtelen, áttörésszerűen foglalkozó tudományok határai iránt megnyilvánuló mélységes ignoranciának).

Ez egy kicsit hasonlít ahhoz, hogy a kritícista konceptusú szöveget is lehet ontológiaként vagy metafizikaként olvasni, és a háttérfeltételeknek ezek a változásai tökéletesen átalakítják egy-egy adott szöveg értelmezési lehetőségeit. Ahogy tehát egy kritícista felfogású szöveget nem lehet ontológiaként olvasni, az erkölcs genealógiájának megállapításait sem lehet egy szisztematikus etika vagy éppen egy egyéni erkölcsi ajánlás konceptusaként kézbevenni. Azért kell újra meg újra visszatérnünk erre a problémára, mert elsősorban ez vezetett filozófiai-hermeneutikai szempontból Nietzsche számtalan hamis olvasatához. A „hamis” és a „helyes” Nietzsche közötti választásnak egyébként nem is az a legelsőrendűbb vetülete, hogy egy filozófus életműve intellektuálisan és morálisan hamis megvilágításba kerül (annak az életműre vonatkozó összes utólagos szankciójával együtt). Még ennél is fontosabb az, hogy maga a kor, a szellemi élet kerül abba a helyzetbe, hogy a stigmatizálás miatt ne dolgozhassa fel az életmű lényeges felismeréseit. Mindennek következtében a történelmű léptékű vesztes nem annyira a gondolkodó és annak utóélete, de azok az egymást követő, hosszabb-rövidebb történelmi korszakok, amelyek nem recipiálhatták nyilvánosan egy-egy filozófiai életmű hatalmas eredményeit (helyett a permanens, végső soron politikai és ideológiai motivációjú vitákban az életmű fontos elemeit kényszerűen redukálni és szimplifikálni voltak kénytelenek).<sup>411</sup>

Nietzsche filozófiai specifikuma a genealógiai vonatkozásában ismét összekapcsolódik történetiszemléleti, s ezen át természetesen történelem-filozófiai beállítódásával, s ez a sajátosság nagy mértékben hozzájárul az egész nietzschei filozófia valódi eredetiségéhez. Nietzscht ugyanis a genealógia vonatkozásában is a jelen valóságos létrejövele és ezen át a jelen pozitívítása érdekli. A jelen keletkezésében kilép az állandó történelmi „Entzauberung” varázsköréből, amelynek szükségszerű következménye az a szenvedéstörténeti összefüggés, hogy mindig vesztesnek érezzük magunkat a jelen olyanként való létrejövele miatt, mint amilyené az vált.

Nietzsche lelkiismeret-fogalmának fő változatai alig állnak kapcsolatban a filozófiai hagyomány kvázi-teológiai, értékfilozófiai vagy erkölcsi eredetű más lelkiismeret-fogalmaival. Ez nem azt jelenti, hogy Nietzsche filozófiájából hiányozna a lelkiismeret klasszikus fogalma, nagy mértékben hiányzik azonban ez a lelkiismerettel explicit módon foglalkozó gondolatmenetekből.

---

<sup>411</sup> Klasszikus és ideáltipikus történelmi példa, hogy 1968 teljes szellemi és intellektuális küzdelmeit érdemileg Nietzsche nélkül vívták meg, nem kis tényező ez egy kultúrkritikus marxizmus esetében.

A korai modernség évszázadaiban, elsősorban a tizennyolcadik században a lelkiismeret a nembeli emancipációs folyamat meghatározóan új és emancipatív mozzanata volt. A Nietzsche által – elsősorban genealógiusan rekonstruált lelkiismeret-fogalom nem látja a valóságosan létező lelkiismeretet sem nem újnak, sem pedig emancipatívknak. **Mindez, s ezt nem lehet elégségesen hangsúlyoznunk, nem a nietzschei filozófia, de a nietzschei szigorúan genealógikus módszer következménye.**

Már a lelkiismeret-fogalom *alkalmi* használatánál is feltűnik, hogy Nietzsche gyakran használja a lelkiismeret fogalmát még a filozófiai fogalomnál is tágabb értelemben, az önmagunkról való tudás és az önmagunkhoz való viszony széles értelmében. Ez az önmagunkról való tudás állandóan és folytonosan kíséri összes cselekedeteinket, reagálhat pozitívan vagy negatívan.

A lelkiismeret az önmagunk kontrollálta erkölcsi tudatosság kiterjesztése differenciált és komplex területekre, a valóság egy fajta átmoralizálása, amelynek során nem egy morálisan hangsúlyos aktusnak kell megjelennie az adott konkrét tevékenység gyakorlásában, de magának az objektivációnak, a műnek, kell utólagosan felmutatnia az őt létrehozó tevékenységben a „lelkiismeret” mozzanatát.

A lelkiismeret szempontjának belevitele az emberi tevékenység objektivációinak minősítésébe *Zalai* Béla értelmében a „rendszerezés”-mozzanata, a nietzschei filozófia legnagyobb újításainak egyike. Egy ilyen kiemelkedő jelentőségű alkalmi előfordulása a lelkiismeret-fogalom értelmezésének az, amikor a „nyelv, a stílus és a jóhangzás” „lelkiismeret”-ről értekeznek.<sup>412</sup> A konkrét kiindulópont a német reformáció prédikátorainak arról a képessége, hogy ismerjék egy „szó súlyá”-t, egy ilyen prédikátornak volt egyedül „lelkiismeret a fülé”-ben (*Gewissen in seinen Ohren*)<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 247

<sup>413</sup> Csodálatosnak nevezhető és finoman áttételes utóéletet ért meg ez a nietzschei terminológia Elias Canettinél (akinek Nietzsche-höz való viszonya amúgy is számos izgalmas kérdést vet fel, ld. erről, Kiss Endre Does Mass Psychology Renaturalize Political Theory? On the Methodological Originity of „Crowds and Power”. In: *The European Legacy*. Volume 9. Number 6. December 2004. 724–738). Önéletrajzi trilógiája egyik kötetének Canetti a *Die Fackel im Ohr* (Fáklya a fülben) címet adta. Ez a megfogalmazás számos önmagában is heurisztikus érvényű és erejű szálon kapcsolódik Nietzsche elemzett megfogalmazásához. A *Fackel* (Fáklya) Karl Kraus intézményszámba menő folyóiratának címe. Ez volt az a folyóirat, amely a nyelv (mind az irodalmi, mint a politikai, mind pedig a köznyelv) jelenségeit a legmagasabb lelkiismeret mérlegére vetette. A nyelv lelkiismereti funkcióját Canetti azonban még azzal a mozzanattal is komplexebbé teszi, hogy utal Kraus híres „felolvasó” rendezvényeire, azaz a nyelv lelkiismereti rangra emelésének



A nietzschei lelkiismeret-fogalom középponti változatát azonban, mint erre *Bevezetőnkben* is utaltunk, a lelkiismeretre irányuló *genealógiai* vizsgálódások teszik ki. Amíg ott elsősorban azt emeltük ki, hogy a genealógiai perspektíva ilyen fontosságának meg nem értése milyen hatalmas eltorzuláshoz vezetett az egyetemes Nietzsche-recepciónak, most e genealógiai megközelítés *pozitív* sajátosságaira térnénk ki.

Nietzsche genealógiája a modernségben uralkodó lelkiismeret jelenségét egy perspektíva alá rendeli, amit pozitív genealogikus módszerrel hoz létre. Mind történetileg, mind szisztematikusan homogén és koherens ez a felfogás. Az újkori lelkiismeretet (így ld. az *A morál genealógiája*, II/3 §) „késői gyümölcs”-nek tekinti (ez az alapállás természetesen nagy mértékben részes abban, hogy ez a genealogikus lelkiismeret-értelmezése annyira kikerüli az újkori pozitív lelkiismeret-diszkusszió áramait). Genealógiai szempontból Nietzsche számára a lelkiismeret eredetileg a társadalmi emlékezet-teremtés véres mechanizmusaiból alakult ki, eredetileg (Nietzsche maga is használja ezt a fogalmat) *mnemotechnika*. Az emlékezet társadalmi (érdemileg persze politikai, sőt, *Foucault* terminológiáját használva „hatalmi”) kiépítésének *antropológiai* alapja van: az ember antropológiai megalapozottságú „feledékenység”, az egyes pillanatokra széteső létezése. Az ember, eredeti antropológiai meghatározásai alapján, nem „emlékező” lény, s mint Nietzsche kifejezi, alig volt az emberiség történetében borzalmasabb processzus-sorozat, mint amelynek során az emlékezésre „érdemes” társadalmi tabukat a társadalom bőrébe (nem egyszer szó szerinti értelemben) beleégették.

A lelkiismeret (és általában a morál) genealógiája váratlan bepillantást enged a Nietzsche nyáj (Herdé)-fogalom kialakulásának történetébe is. Széles körben osztott, valójában alig felülvizsgált vélekedés, hogy ez a nyáj-fogalom az emancipálódó individuum, a szabad szellem és e szellem számos alakváltozatának ellenfogalma. Ez számos, elsősorban a jelenre vonatkozó, szöveg esetében alapvetően helyes kiindulópont is. A genealógia rekonstrukciójakor találkozunk azonban a „nyáj”-fogalomnak egy mélyebb és éppen fejlődéstörténeti változatával is. Nietzsche ugyanis éppen az emlékezet genealogikus kialakításában, a tabuk rögzítésében (s ami ezzel egyet jelent, a külső kényszereknek a lelkiismeret formájában való belsővé tételében) pillantja meg a „nyáj”-fogalom születését, mi több, ezt olyan új felismerésé-

---

Kraus-nál gyakorolt akusztikus jellegére. A „Fackel” és az „Ohr” között így egy finom és nagyon távoli közvetítési lánc alakul ki: a „fül” képes arra, hogy megértse, „kihallja” a nyelvben kódolt és realizált lelkiismeretet. A „Fackel” a nyelv lelkiismereti használatának exemplárikus folyóirata. A „fáklya a fülben” azonban nem (csak) ennek a két elemnek az egymásra vonatkoztatása, de Kraus szavaltatának, felolvasásainak és egyéb recitációinak felidézése.

nek tekinti, amely tartalmában gyökeresen áll szemben saját személyes elvárásaival is. Ez az a pont, ahol szinte bocsánatot kér (magában a filozófiai gondolatmenet szövegében) azért, mert emberekre vonatkoztatja ezt a fogalmat. Ezt azzal a kikerülhetetlen szükségszerűséggel indokolja, amit maga az új felismerés tudományos érvénye és értéke jelent.<sup>414</sup>

A nyáj-morál mindenesetre alapvetően új megvilágításba kerül, mint hatalmas genealógiai örökség, monumentális félelem-potenciál,<sup>415</sup> az így értelmezett nyáj-lét a társadalmi és a történeti félelem létformája.<sup>416</sup> A teljesség igénye vezet minket annak megjegyzésében, hogy nemcsak a "nyáj", illetve a „nyájerkölcs” képzetköre alakul ki a morál genealógiája e megalapozásakor, de az „erős”-ek felfogása is, akik eredeti és meghatározó meghatározása az az „előjog”, hogy „független”-ek legyenek általában az erkölcs, szűkebben pedig a lelkiismeret belsővé változtatott cselekvési motivációitól.<sup>417</sup> Ebben a felfogásban nem csodálkozunk azon, hogy minden morál lényege a hosszú kényszer,<sup>418</sup> amelyben mind a két elem meghatározó. A kényszer elemét a lelkiismeret esetében hosszabban elemeztük- de semmivel sem kevésbé fontos a hosszútávúság elemének kiemelése sem. Ennek jelentőségét nemcsak a genealógus Nietzsche érdemeinek méltatásánál kell fellelnünk. Sokkal fontosabb ennél az átértékelő, a praktikus és pragmatikus Nietzsche ebből kinövő új dilemmája. Ha az erkölcsi attitűdök bármelyike, így a lelkiismeret is, ennyire hosszú távú kijegecesedés eredménye, vajon milyen esélye lehet a modernség (definíciószerűen rövidtávú) spontán vagy éppen akaratlagos folyamatainak ugyanezen attitűdök radikális megváltoztatására. S itt olyan nagyságrendű tényezőkről van szó, mint az emancipáció, az életreform új individualizmusának spontán erkölcsi szükségletei vagy éppen az átértékelő filozófus vagy politikus (!) voluntarisztikusan megújító akarata. A Nietzsche szemében érdemileg már győztes, az emancipáció csodálatos ugrásán keresztülment emberiség hatalmas harapófogóba kerül. Magatartásorientációját és viselkedési mintáit hosszútávú kényszerek alakították ki, ezzel immár manifeszten is létező valóságos szabadságának ténye is dialektikusan fordul szemben.

---

<sup>414</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 202 Mindehhez csak azt fűznénk hozzá, hogy újra és újra beigazolódik, hány felesleges filozófiai vitát lehetne elkerülni azzal, ha alaposan elolvsnák a filozófus szövegeit.

<sup>415</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 201

<sup>416</sup> Határozottan valószínűsíthetjük, hogy Bibó István politikai félelem-fogalma érintkezik Nietzsche ezen úttörő kezdeményezésével. Bibó rejtett nietzscheanizmusainak kutatása még ma is a kezdeti stádiumaiban tart, nem felesleges azonban arra emlékeztetni, hogy idősebb Bibó István a két világháború között egy sajátos felfogású Nietzsche-monográfia szerzője.

<sup>417</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 29.

<sup>418</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 188

Ezzel ismét egy lépéssel közelebb kerültünk Nietzsche saját, valóságos filozófiai problematikájához (azaz nem ahhoz, amit *mások* Nietzsche valóságos problémájának tartanak). Valójában nem a múlt kényszerei akadályozzák meg az emancipált szabadság kialakítását. A konfliktus, a törésvonal tehát már nem a múlt és a jelen, mint elnyomás és szabadság között húzódik. Az igazi probléma Nietzsche számára immár az, hogy az immár valóságos szabadsággal való „élés” válhat lehetetlenné a múlt hosszútávú kényszereinek hosszú felezési ideje miatt.

Ha nem is Nietzsche filozófiájának egészében, de a morál (a lelkiismeret) genealógiájának erős értelmezésében újabb alapvető felismerések jönnek létre. Így a kulturális teljesítményeknek, a művészetnek számos virágját is a morál represszív genealógiája javára írja Nietzsche,<sup>419</sup> de nem kevésbé lényeges új, ismét az egyes alrendszerek viszonyába beilleszkedő felismerés az sem, hogy ebben az esetben és ilyen okok miatt akár a vallás vagy az erkölcs, a lelkiismeret is a hatalomgyakorlás eszközévé válhat.<sup>420</sup> Ezek és az ehhez hasonló, nagy heurisztikus értékű új felismerések további felismerésekhez nyitják meg az utat, jóllehet nem tartoznak már közvetlenül a morál genealógiájának szűkebb területéhez. Közelebbről érinti a létező morálnak a genealógia reflexiójából indított metakritikáját a jelen *pszichológiájának* új értelmezése. Szinkrón és diakrón, prezentista és historista megközelítés sajátos módon találhatnak egymásra a tudományos megismerés menetében. Amíg ugyanis a pszichológia (vehetjük akár annak az *Emberi, nagyonis emberi*-ben használt fogalmát is) a prezentista megközelítés fénysugarában új és ismeretlen terület, amelynek feltárása döntő módon járulhat hozzá a jelen legfontosabb feladatainak történelmi léptékű megoldásához, ugyanez a tárgyi terület, a rettenetes, tabuépítő, „emlékezet”-teremtő intervenciók eredményeképpen az „erkölcsi előítéletek és félelmek” valóságos arzenáljaként lepleződik le. A két megközelítés, amelyek közül egyébként mindkettő teljesen legitim, két különböző pszichológiához vezet, ellentétük példaszerűen testesül meg egyébként az *Emberi nagyonis emberi* és a *Túl jön és rosszon* koncepcióinak eltéréseiben is. Amíg az első műben a pszichológia szükséges elem, a valódi emberi psziché feltárásának terepe, amely megadja azokat az ismereteket, amelyek végérvényesen eredményessé tehetik az új felvilágosodás munkáját, a második mű az emberi psziché szférájában megkövült morális előítéleteket és félelmeket talál. Uralom és engedelmisség nietzschei fogalmai tehát nem politológiai improvizációk egy olyan korszakban, amelyben még nem létezett diszciplináris politika-tudomány, ezek (a természetesen a tárgyat illetően még Nietzsche-nél sem kizárólagos) megközelítések igazi helyüket és adekvát

---

<sup>419</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 188

<sup>420</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 61

tudományelméleti környezetüket a morál nietzschei genealógiájában nyerhetik csak el.<sup>421</sup>

A lelkiismeret genealógiájában tehát e fogalom és jelenség a belsővé tett külső kényszer, vagy ahogy Nietzsche nevezi, a „mnemotechnika” hosszú távú eredménye. Egy szép, szinte költői megfogalmazás szerint az ember, ez a „mesterséges”, „átláthatatlan” és „rejtett” lény „feltalálta a lelkiismeret”-et.<sup>422</sup> A nyelv e váltása perspektívaváltást is jelent. Megjelenik az ember, aki már nem pusztán elszenvédője a hatalom mnemotechnikájának, de be is rendezkedik a genealógia teremtette viszonyok között. Élni és működni kezd a szélsőséges represszió világában (e szélsőséges represszió természetesen nem a napi politikai vagy társadalmi kategóriák szellemében értendő, tehát társadalom-ontológia szöveggörnyezetében kell értelmeznünk), „kibékül” ezzel, sőt, örömet akar találni ebben. Ezzel Nietzsche kijelöli a jó lelkiismeret valóságos funkcióját. Ez természetesen még mindig genealógiai szemléletmód, csak végbement benne egy perspektívaváltozás. Az ember, aki feltalálta (kitalálta?) a lelkiismeretet, természetesen nem maga hozta létre azt. Nem ő volt az emlékezet-kialakító hatalmi beavatkozások szülője, de „alkotóan” alkalmazkodott volt a genealógiában láthatóvá váló represszióhoz (más terminológiával kifejezve: a társadalomontológiai alapviszonylatokhoz). Ez az alkalmazkodás azonban szubjektumot, azaz aktort csinált mind a társadalomból, mind pedig az egyesekből. A lelkiismeret látta el a beilleszkedésnek, az alkalmazkodásnak ezt a funkcióját, sőt, létrehozta az e viszonyok közötti jóérzés érzetét is, Nietzsche akkori spontán és remek nyelvalkotásában azok „élvezet”-t.<sup>423</sup>

A lelkiismeret a „lélek” szerkezetének és valóságának bizonyos „egyszerűsítése, homogenizálása”, amely a későbbi gondolkodásnak egyszerre két, egyenként is kivételesen fontos irányába mutat: a lelkiismeret egyrészt a *kognitív disszonancia* megszüntetésének médiuma (amelyre az emlékezet-teremtő represszió működése mintegy automatikusan hajtana az embert), másrészt a lélek „*ökonómiájának*”, a valósággal való gazdaságossági alapzatú kibékítésének is eszköze.

Még mindig genealógia ez, de már a valódi történeti funkciójába belehelyezett emberi aktivitás genealógiája, ami annyiban már a szó szorosabb

---

<sup>421</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §.199

<sup>422</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §.291. – E megfogalmazás visszatalálása a fiatal Nietzsche legfontosabb nyelvi artikulációihoz önmagában is kivételes jelentőségű.

<sup>423</sup> Thomas Mann-nál nagyon mélyen jelenik meg a személyiség önélvezetének e Nietzscheből kiinduló problémája. – Mint a személyiség fejlődését az élvezet és a kibékülés irányába befolyásoló mozzanatok, Nietzsche-nél a lelkiismeret modern formái is „ideológiává”-válnak, melyek „veszély”-t jelentenek a „finomabb tisztesség” kialakíthatósága számára (ez utóbbi fogalom változataira tanulmányunk utolsó részében térünk majd ki). Ld. erről pl. *Jenseits von Gut und Böse*, §. 31).

értelmében „kritika” is, mert emberi magatartásokat és attitűdöket bírál, bár az erős genealógiai komponens miatt ez még mindig nem egyéni magatartásokra értelmezhető közvetlenül. A lelkiismeret egy fajta kibékülés az erkölcs valódi genealógiájának következményeivel. Nem szójáték, ha Nietzsche differenciált megfogalmazásait most úgy akarjuk leegyszerűsíteni, hogy a lelkiismeret arra jó, hogy az ember jó lelkiismerettel éljen együtt a valódi genealógia által megteremtett viszonyokkal (miközben a jó lelkiismeret „jó lelkiismerete” annál is könnyebben megteremthető, mert a társadalmi tudat emlékezetének nem kell feltétlenül emlékeznie a morál valódi fejlődéstörténetére). Újabb paradoxon élezi ki Nietzsche fundamentális felismeréseinek világát: az erőszakos mnemotechnika megteremti az emberiség emlékezetét a tabuk kialakításának formájában, de a mnemotechnikai bevésésre magára már nem kell feltétlenül emlékeznie ugyanennek az emlékezetnek.<sup>424</sup>

A genealógiai szédítő dimenzióiból s nem a korai modernség emancipatív individualizmusából indul ki tehát Nietzsche a lelkiismeret fogalmának rekonstrukciójakor. Ennek egyenes következménye, hogy a lelkiismeret nem a vallási átélésminták hatalmából kiszabaduló autonómia összefüggésében jelenik meg, de – éppen ellenkezően – a lelkiismeret a *homo religiosus* lelkében visszahúzó erő, fék, a „Gewissen” (lelkiismeret) a „Wissen” (tudás) kizárólagos alapul vételének belső akadálya. S jóllehet ebben az összefüggésben Nietzsche kifejtett formában is utal Pascalra,<sup>425</sup> bizonyosak lehetünk abban, hogy ez a felfogás nemcsak Pascal szuggesztív példájának következménye, de elsősorban a lelkiismeret problematikának a mélységesen mély genealógiai összefüggésből való eredeztetéséé.

Az így értelmezett lelkiismeret, ami a legmélyebb szinten a szabad szellem és a „nyáj” közötti megkülönböztetés megalapozása is, életre hívja az általa okozott léthelyzet meghaladási lehetőségeit is. Igen érdekes ezen emancipációs út állomásaként Nietzschének az a megjegyzése az erkölcstörténet néhány fontos állomásáról, amely szerint léteznek olyan erkölcsi felfogások, melyek az egyes aktusokban generálódó lelkiismeretfurdalás elhárítására irányulnak, hiszen ezek a törekvések az egyes iskolák részéről szinte már a nietzschei genealógiai elemeinek közvetett belátásáról tanúskodnak.<sup>426</sup>

Mivel a genealógiai pályáján kialakult erkölcs és benne a lelkiismeret mélyen meghatározza az alapvető emberi magatartásokat, s mint már utal-

<sup>424</sup> A lelkiismeret pozícióinak elfogadása ezért (a jó lelkiismeret, vagy éppen az önérvényesítő pozitivitása mellett) ezért áldozat is, az eredeti szabadságról való lemondás, ezt a kereszténység esetében Nietzsche különösen is hangsúlyozza (*Jenseits von Gut und Böse*, §. 46)

<sup>425</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 45 – Külön érdekessége van annak, ahogy ugyanebben a szövegösszefüggésben Nietzsche Comte „katolikus” pozitívizmusát is kapcsolatba hozza a lelkiismeret ezen genealogikus kezelésével.

<sup>426</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 228

tunk erre, nem maradhat ki lelkiismeret a jelen legnagyobb kihívásaiban való szerepvállalásból sem. Ezzel az archaikus genealógia részévé válik a modernség legnagyobb küzdelmeinek is. Természetesen a modernség küzdelmeiben ilyen jelentős szerepet játszó genealogikus megközelítés nem azonos a lelkiismeret-problematika önálló modernkori történelmével.

Figyelnünk kell tehát arra, hogy ne keverjük össze ezeket a mozzanatokat: a modernség összefüggésében oly fontos lelkiismeret-problematika Nietzsche-nél mindenekeelőtt a genealogikus megközelítés folyománya, azaz erkölcstörténetileg egy korábbi korszak reflexiója, mint amilyen a modern lelkiismeret önálló problematikája mondjuk Rousseau-nál volt. Utaltunk arra, hogy ez nem csak problémátörténetileg jelenthet súlyos félreértést, de Nietzsche számára a genealógia leíró erkölcstanként való kezelése feloldhatatlan erkölcsi vádat is jelent.

A genealogikus maradvány és a legújabb kihívások összekapcsolódása vezet a lelkiismeret-probléma legspecifikusabb olyan nietzschei eleméhez, ami ugyan maga is genealogikus alapokon áll, de már túlemelkedik a genealogikus kérdésfeltevés logikai határain. Az az általános felismerés, hogy a lelkiismeret érvényes formái akadályozzák a jelen legfontosabb feladatainak megoldását, sokszoros komplexitásban jelenik meg a filozófia és a tudomány legaktuálisabb „jelen” problémáiban is. Az egyik esetben a metafizika számos változata akadályozza a tudományon alapuló „helyes tudat” érvényesülését, egy másik (ugyanolyan adekvát) esetben az önelégült tudományos korlátoltság „jó lelkiismerete”<sup>427</sup> a diszciplináris filozófiai korabeli agonizálásához vezetett. Ez és az ehhez hasonló alaphelyzetek leginkább még a szélesen értelmezett tudásszociológia körébe tartozó módon új pozitív értelmet adnak a gondolkodás és a tudomány „lelkiismeretes” működésének, létrehozván az „*intellektuális lelkiismeret*” olyannyira maradéktalanul Nietzschehez köthető teljes problémakörét. A „lelkiismeret” tudása nemcsak új értelmet nyer, de az eredeti értelem egyenesen ellentétébe fordul. Immár, Nietzsche-nél, a lelkiismeret (Gewissen) nem akadályozza a tudás (Wissen) adekvát kiépülését, de az intellektuális lelkiismeret a helyes (a kritikai) tudás kialakításának nélkülözhetetlen feltételévé válik.<sup>428</sup> Az intellektuális lelkiismeretnek ez a fogalma, éppen mert az alkotás különböző területeit öleli fel, újszerű szociológiai következményekkel is jár, így az erkölcsi alapelv világos kimondásával az *értelmiség* akkor még csak nyomokban létező társadalmi rétegének konstituálásához lát hozzá.<sup>429</sup>

A társadalmi tabukat mnemotechnikai célokból az emberek bőrébe égető társadalmi lét „lelkiismeret”-fogalmától hosszú út vezet Nietzsche értelmiség-fogalmáig, akinek „saját kora rossz lelkiismeretét”-nek kell válnia.

---

<sup>427</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 204

<sup>428</sup> Egyes adalékok ehhez: *Jenseits von Gut und Böse*, § 203.

<sup>429</sup> Például *Jenseits von Gut und Böse*, § 212.

Ez az út azonban a felszabadulás útja. Nietzsche filozófiájának alapvetően felszabadító karaktere a lelkiismeret konkrét problémakörében is kiválóan érvényesül.

## A LELKIISMERET ÉS AZ ÍTÉLŐERŐ KAPCSOLATA

---

GARACZI IMRE

A mindennapi élet szétaprózódott folyamatai és cselekedetei mentén általában kulturális és civilizációs beágyazottságunk alapján viszonyulunk az erkölcsi és morális indíttatású kérdésfeltevésekhez. Tulajdonképpen az emberi viszonyokat érintő tetteink előtt – mint jól nevelt német idealisták – fel kellene tennünk azt a kérdést, hogy mit kell tennem itt és most? Arisztotelész szerint „Amire törekszünk, az a gyakorlati ész kiindulópontja; végpontja pedig a cselekvés kezdete.” Tehát elvileg, ha ez a *gyakorlati ész* etikai tartalmakkal párosul, akkor lelkiismeretről beszélhetünk. Mindezek alapján a lelkiismeret valamiféle általánosként kell, hogy bennünk éljen, és az adott szituációra szükséges a cselekvés kezdete előtt vonatkoztatni. Így érkezünk el a két- és félezer éves európai gondolkodás egyik középponti kérdéséhez, hogy létezik-e általános erkölcsi a priori? Aquinói Szent Tamás a következőképpen határozza meg az erkölcsi a priori legáltalánosabb elvét: „A jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell.” Mindezek alapján a *Sollen* fogalma körül keresendő a lelkiismeret működésének autentikus leírása. Ezt a teológiai formában megjelenő érvelést emeli Kant imperatívusszá, azaz szerinte a *tiszta ész* magáért valóan is gyakorlati, s általános törvényt ad, amelyet erkölcsi törvénynek nevezünk. Így minden embernek van, illetve kell, hogy legyen lelkiismerete. Ez az elméleti alapvetés a gyakorlatban valójában teljesen használhatatlan, hiszen az élet általánosan relativizálódott tartalmai a jónak gondolt cselekvést rossz következményekkel illethetik, és fordítva.

Bármely emberi kultúrában megtalálhatók azok az általános érvényű imperatívuszok, amelyek a különféle kulturális hagyományok alapján általános érvényűnek tekinthetők. Ezek lehetnek formálisak, ahol az általános morális elv összehasonlítási alapként áll a cselekvés maximái előtt, illetve materiálisak, mint például a Szentírás parancsolatai. Ez utóbbi a konkrét, kézzelfogható tartalmi iránya miatt könnyebben követhető, míg az előbbi, az általános elven alapuló, már szélesebb körű tájékozódást igényel. Az alkalmazás tekintetében Kant ezt a kérdést teszi fel: „... kérdezd meg magadtól, vajon a cselekedetet, amelyet megtenni szándékozol, ha annak a természet – melynek te magad is része vagy – törvénye szerint kellene megtörténnie, tekint-

hated-e úgy, hogy akarated tette lehetővé?”<sup>430</sup> Tehát szándékunkban állhat-e olyan rendet létrehozni, amelyben más emberek is általában úgy cselekednek, ahogyan mi most cselekedni szándékozunk? Kant, mint morálfilozófiai törvényhozó, az imperatívuszok erdejében szillogizmusokkal kísérel meg rendet teremteni, azaz az első premissza egy magán való a priori, a második pedig ennek nézőpontjából tekint egy adott cselekvésre. Együtt és külön-külön mindkettő imperatívusz. A mindennapi életben azonban rendszerint nem egyszerű helyzetekben kell a premisszákból kialakítanunk az imperatívuszt. A különféle helyzetek megoldásához kifinomult érzékekre van szükségünk. Ehhez Arisztotelész szerint ítélőerőre van szükségünk, hiszen az alkalmazás, a döntés ezt kiköveteli tőlünk. Erre ajánlja megoldásként a phronészis lehetőségét: „... az okosság gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz.”<sup>431</sup>

Ezt az okosságot azonban rögvest elhatárolja az agyafúrtságtól, a csalafintaságtól és a csibészségtől. Tehát a *phronészis-elmélet* valójában szigorú analízist kíván, ahol a konkrét esetet a különféle szabályok között kell a jó cél felé terelnünk. Itt ismét síkossá válik a lelkiismeret, hiszen az adott szituációban fogatosított cselekedetem előkészítéséhez számtalan dologra van szükségem: minden, amit eddig átéltem, direkt és indirekt tapasztalataim, neveltetésem, pszichológiai motivációim és indítékaim és eltökéltségem. S ha mindezzel rendelkezem, még így is képlékeny lelkiismeretem, hiszen egy adott szituációban jogomban áll mindezt figyelmen kívül is hagyni. Tehát az iménti horizont bázisa minden esetben egy *magántörténeti* háttér.

Aquinói Szent Tamás e motivációs horizontot három mezsgyére<sup>432</sup> osztja: az első lépcsőfok az általános emberi erkölcsi a priori, amely minden emberben azonos módon található. Ezt nevezi *recta ratio*-nak. A második fokozat a bölcsesség világa, amely az élet fontos kérdéseivel kapcsolatban tartalmazza az ismeretek alapján való meggyőződést. És végül a harmadik lépcsőfokon jelenik meg az empirikus, scientikus tudás, amely az egyedi tényeket és fogalmakat foglalja magába. Így Aquinói szerint a lelkiismeret azonossá válik a szituációhoz rendelt tudás cselekvésre való alkalmazásával. E javaslat mentén ismét egy közhelyhez jutunk, hiszen a tetteinket megelőző döntésekben a legjobb tudásunkra és lelkiismeretünkre kell alapoznunk, azonban a különféle kultúrák és civilizációk különféle tapasztalatú tudásai alapján az egyes szemléletek igen eltérőek lehetnek. Ebből következik, hogy valójában nem tudhatjuk bizonyossággal a másik emberről, hogy milyen egyéni történeti motivációk alapján kívánja alkalmazni az erkölcsi a priori.

<sup>430</sup> I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991., 184. o.

<sup>431</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Magyar Helikon, Budapest, 1971. 155. o.

<sup>432</sup> Aquinói Tamás rendszerében az oszthatatlan igazság áll a középpontban, s ennek következtében az alany és a forma analóg módon áll együtt.



Így, a moralitás szempontjából Máté evangéliumához jutunk, azaz „Ne ítéelkezzetek, hogy fölöttetek se ítéelkezzenek!”<sup>433</sup>

Ha a lelkiismeretet tekintem morális értelemben tetteink törvényhozójának, akkor a gyakorlati ítélet csak autonóm módon értékelhető, hiszen a kötelesség a lelkiismeretből fakad, s ezt a gyakorlati ész közvetíti. Kant az autonóm lelkiismeretet a szabadságból fakadó okságból származtatja, ettől határolja el a természeti okságot, és ebből fakad cselekvő akaratunk kétfajta meghatározottsága: egyrészt, ha idegen törvények szerint működik, akkor heteronóm, ugyanis az akaratot irányító erő rajta kívül áll, másrészt, ha a saját gyakorlati ész alapján jön létre a döntés, akkor autonóm, azaz önmagának szab törvényt. Mindezek alapján morális kötelezettséget csak abban az esetben vállalhatunk fel, ha azt a saját a priori ítéletalkotásunkban kötelességként manifesztáljuk.

Hegel *A szellem fenomenológiája* című művében a tiszta kötelesség felől közelíti meg a lelkiismeret kérdését. Kant tiszta formális moralitásához képest a tárgyi-tartalmi elemek szükségességét hangsúlyozza: „Adva van a cselekvés egy esete; ez tárgyi valóság a megismerő tudat számára. Ez a tudat mint lelkiismeret közvetlen konkrét módon ismeri az esetet, s ez egyúttal olyan amilyennek a lelkiismeret ismeri. Esetleges a tudás akkor, ha más, mint a tárgy; a magában bizonyos szellem azonban már nem ilyen véletlen tudás és olyan gondolatoknak magában való teremtmése, amelyekből a valóság különböző volna, hanem mivel megszűnt a *magánvalóság* és *személyes én* szétválasztása, azért az eset közvetlenül a tudás érzéki *bizonyosságában* olyan, amilyen *magánvalósága szerint*, és *magánvalósága szerint* csak olyan, amilyen ebben a tudásban. – A cselekvés mint a megvalósítás ezáltal az akarat tiszta formája; a valóságnak, mint *léttel-bíró* esetnek pusztá átváltoztatása *cselekedett* valósággá, a *tárgyi* tudás pusztá módjának átváltoztatása a *valóságról* mint a tudat által létrehozotról való tudás módjává.”<sup>434</sup>

Így a lelkiismeret az adott cselekvés vagy szituáció körülményeit nem különíti el különféle kötelességekre, hanem egy abszolút személyes *én-ként* feltételezhető, amely nem egyes kötelességeket teljesít, hanem a konkrétan odaillő helyes cselekedetet teszi. Tehát a lelkiismeretben Hegel feltételezi a moralitásnak állandóan jelenlévő és előző tett nélküli tudatát. Arra is felhívja a figyelmet, hogy a lelkiismeret morális cselekedetében a kötelességek gyakorta egybeolvadnak, s így a lelkiismeret bizonyosság-érzete nem vizsgálja a kötelességet, sőt „Éppúgy nincs meg a lelkiismeretben a tudatnak az az ingadozó bizonytalansága, amely majd az úgynevezett tiszta moralitást magán kívül egy más szent lénybe helyezi, önmagát pedig szentségtelennek tartja,

---

<sup>433</sup> Máté 7,1.

<sup>434</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.; 324. o. Fordította: Szemere Samu (a továbbiakban Hegel)

majd meg ismét magába helyezi a morális tisztaságot, az érzékinek a morálissal való kapcsolatát pedig a másik lénybe.”<sup>435</sup>

Mindez olyan szituációkra érvényes, ahol a kötelesség és a valóság egymással való ellentmondást feltételez. Tehát ebben az esetben a morális cselekvés alapja az, hogy tudatában kell lennem annak, hogy a tiszta kötelességet teljesítem, és ezzel meghatározott célom van, és mindez olyan valóságra vonatkozik, amely a tudat valósága, s ez mint gondolati dolog mindig valamilyen egyedire vonatkozik. E logika mentén jut el Hegel a kanti gyakorlati ész tiszta formállogikájának bővítéséhez: „A lelkiismeretnek *magáért-valósága szerint* önmagának *közvetlen bizonyosságában* van az igazsága. Önmagának ez a *közvetlen* konkrét bizonyossága a lényeg; ha ezt a bizonyosságot a tudatban rejlő ellentét szempontjából tekintjük, akkor a cselekvőnek a saját közvetlen *egyénisége* a morális cselekvés tartalma; *formája* pedig épp ez a személyes én mint tiszta mozgás, nevezetesen mint a *tudás* vagy az *egyéni meggyőződés*.”<sup>436</sup> Így válik Hegel eszmefuttatása alapján a kötelesség a személyes én mozzanatává, amely azonos az abszolút lényeggel, és benne összekapcsolódik vagy ellentmondásba kerül a *magáért-való* és a *más számára való léttel*.

Így érkezünk el a lelkiismeret horizontján oda, ahol a tettnek állandósága és valósága van, és itt jelenik meg a mások által való elismertetés, igazolás mozzanata. A lelkiismeret ebből fakadóan mindig *meggyőződés* és *magánvalóság*. Ez teszi lehetővé az adott szituációban a kötelességek mérlegelését és összehasonlítását. Ezzel kapcsolatban Hegel megjegyzi, hogy a lelkiismeret ingadozása függhet attól a számítástól is, hogy tetteinkkel előnyhöz vagy hátrányhoz jutunk, így a moralitás a belátás szükségszerű esetlegességétől válna függővé, de „...a lelkiismeret lényege épp az, hogy elvágja ezt a kiszámítást és mérlegelést, s ilyen alapok nélkül magából döntsön.”<sup>437</sup> Tehát a lelkiismeret akkor tölti be eredeti funkcióját, ha a *magánvaló-lét* és a *magáért-való-lét* egységében, a kötelességről való tudásban van az igazsága.

Hegel a lelkiismeret tiszta végső formáját egy olyan istentiszteletnek tartja, amely egyszerre individuális és közösségi: „A lelkiismeret tehát a meghatározott törvényen és a kötelesség minden tartalmán való felülemelkedésnek fenségében a tetszésszerinti tartalmat tudásába és akarásába helyezi; ez a morális zsenialitás, amely közvetlen tudásának belső hangját isteni hangnak tudja, s mivel e tudásban éppoly közvetlenül tudja a létezését is azért az az isteni teremtmőerő, amely eleven erőt rejt fogalmában. Éppígy istentisztelet önmagában; mert cselekvése ennek az ő saját isteniségének szemlélete.”<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> In: Hegel 325. o.

<sup>436</sup> In: Hegel 326. o.

<sup>437</sup> In: Hegel 331. o.

<sup>438</sup> In: Hegel 335. o.

Így jutunk el a lelkiismeret tudatos gondozásának szempontjához, vagyis ahhoz, hogy egy cselekedetet a lehető legjobb tudásunk alapján hajtsunk végre, s kötelességünké váljon annak tudatos felépítése. Tehát szükséges, hogy foglalkozzunk a lelkiismeretünkkel, a situációktól és cselekvés-kényszerektől függetlenül is. Olyan lelki és szellemi gyakorlatokra van szükség, és nem csak teológiai értelemben, amelyek felkészítenek bennünket előzetesen azokra a várható és váratlan alkalmakra, amikor nagy bizonyossággal szeretnénk lelkiismeretünkhöz folyamodni. Mindehhez kiváló gyakorlat Friedrich Nietzsche *aforisztikus vitalizmusa*, amellyel megkérdőjelezi a két- és félezer éves európai moralitás talpazatait. Számára a lelkiismeret, mint morális értékítélet, a nyáj-hasznosságban jelenik meg és a nem-morális pedig mindaz, ami a közfennállást tűnik veszélyeztetni. A lelkiismeret moralitását vagy moralitáson kívülségét a felebarát iránti szeretethez kapcsolja; összevetve a felebaráttól való félelemmel. Az ember jelenvalósága mindig az aktuális *Egész* viszonyrendszereiben írható le. A gyakorlati ész konzekvens működésénél fontosabbnak tartja az ösztönök és hajlamok működését: „Most az ellentétes ösztönök és hajlamok morális becsülete van növekvőben; a nyáj-ösztön vonja le lépésről lépésre haladva a maga következtetéseit. Hogy pontosan mennyi közveszélyes, az egyenlőséget veszélyeztető akad valamely véleményben, az affektusok valamely állapotában, egy akaratan vagy egy tehetségben, ez válik most a morális perspektívává: megint csak a félelem a morál szülőanyja. Azokon a legmagasabb és legerősebb ösztönökön, melyek ha szenvedélyesen kitörnek, az egyént messze túlhatják a nyájlelkiismeret átlagán és sekélységén, ezeken az ösztönökön a közösség önérzete zátonyra fut, önmagába vetett hite gerinc gyanánt törik meg: vagyis éppen ezeket az ösztönöket kell a leginkább megbélyegeznie és megrágalmaznia. A magasrendű független szellemiséget, a magány akarását, a kiemelkedő észt már veszedelmnek érzik; mindannak, ami az egyént a nyáj fölé emeli, s a felebarátban félelmet ébreszt, mostantól *gonosz* lesz a neve; ami olcsó, ami szerény, ami a sorba beálló s magát egyenlősítő érzület, a vágyak *középszere* az, ami morális nevet és becsülést szerez magának.”<sup>439</sup>

Ez a középszer az, ami a 19. századtól napjainkig vezetett a magányos egyénekből álló és alaktalan tömegtársadalom kialakulásához. Nietzsche lelkiismerete szólal meg itt, és iróniával fűszerezve teszi hozzá, hogy „Aki a mai európai ember lelkiismeretét veti alá vizsgálatnak, ezernyi morális redő és rejtek mélyéről is mindig újból ugyanazt az imperatívust fogja előhalászni, a nyáj félelmének imperatívusát: „azt akarjuk, hogy valamikor egyszer *sem-*

<sup>439</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. 77. o. Fordította Tatár György (a továbbiakban Nietzsche)

mitől ne kelljen többé félni!” Valamikor egyszer – ennek az akarását s a hozzá vezető utat hívják ma Európában mindenütt „haladás”-nak.”<sup>440</sup>

Nietzsche ezzel a „haladással” szegezi szembe ironikus lelkiismeretét, és hívja fel a figyelmet arra, hogy a tömegtársadalom nyájszellemé félelmet ébreszt a nyájtól való különbözőségtől, és – nem hallgatva lelkiismeretére – a nyájember nem veszi fel a kesztyűt félelmének okával szemben, nem próbál azon felülemelkedni, hanem a félelem előidézője ellen fordulva, azt egyenesen moráellenesnek véli, s gonosznak kiáltja ki. A lelkiismeret alapjává az örök visszatérés elve alapján működő aktív erők természetes kiválasztódását ajánlja, s ezt helyezi szembe a reaktív erők nihilisztikus önpusztításával. Az aktív erőket organizztikus módon képzei el, mintegy a szerves élet párhuzamaként. A reaktív erők, mint rákos daganatok jelennek meg, s nemcsak az aktív erőket, hanem magát az egész organizmust is elpusztítják. Mivel a reaktív erők ressentiment-ja válik értékke, ezért az egész európai gondolkodást – beleértve a platonizmust, a keresztény vallást, Kant etikáját és a szocialisztikus elméleteket is – a rabszolgamorál lelkiismeretellen megvalósulásaként tételezi. E lelkiismeret-vizsgálat során Nietzsche eljut a lelkiismeret tagadásához, hiszen a gyakorlati ész keresztény és kanti tartalma egyaránt a ressentiment kultúra támogatója.

Egészen más nézőpontból közelíti meg a lelkiismeret fogalmát José Ortega y Gasset az 1923-ban írott *Korunk feladata* című esszéjében. Felelősséggel tölti el az első világháború után kialakult világhelyzet, és nem a politika és a gazdaság kérdéseit veszi vizsgálat alá, hanem a filozófia, a tudomány, a kultúra és az élet perspektíváit kutatja máig ható érvénnyel. Ortega magát a gondolkodást tekinti a priori-nak, és a filozófia számára harcos jövődőt kíván a múlt átalakítása érdekében. Ezt a programot metaforisztikus módon így fogalmazza meg:

„Amikor a gondolkodás harcos magatartást kénytelen tanúsítani a közvetlen múlt iránt, akkor két részre szakad a gondolkodó közösség. Egyik oldalon áll a többséget alkotó, hatalmas tömeg, mely kitart az elfogadott ideológia mellett; a másikon a bátor szívű, lánglelkű, gyér kisebbség, mely távoli, még ismeretlen tájakat kémlel. Ez a kisebbség arra kárhoztatott, hogy félreértsék: a mögötte kullogó, lemaradt tömeg képtelen helyesen értelmezni azokat a jeleket, amelyeket az új tájak keltenek, s még nem ért el arra a magaslatra, ahonnan már látható a *terra incognita*. Ezért folytonos veszélyben van a haladó kisebbség, hisz a meghódítandó, új terület és a mögötte ellenségeskedő, maradi plebs közé szorul. Úgy kell megalkotnia az újat, hogy közben védekezik a régi ellen: mint egykor Jeruzsálem újjáépítői, ő is egyszerre kell, hogy forgassa az ásót és a kardot.”<sup>441</sup>

<sup>440</sup> In Nietzsche: 77. o.

<sup>441</sup> Jose Ortega y Gasset: *Korunk feladata*. Nagyvilág, Budapest, 2003.; 6. o. Fordította: Scholz László (a továbbiakban Ortega)

Ezen az alapon veti össze a történelmi valóság kollektivistá és individualista értelmezésmódjait. Kiemeli, hogy a történelem valójában együttélés, azaz igazából nem lehetséges elválasztani a kiemelkedő történelemformáló személyiségeket a tömegtől. A világ sorsának alakulását a nemzedékekhez köti, hiszen ez a *tömeg és az egyén közötti dinamikus forma* a történelem *sarokvasa*.

A nemzedékfogalom meghatározását így jellemzi: „... minden nemzedék egy bizonyos vitális szintet képvisel, ahonnan meghatározott módon fogja fel a létet. Ha áttekintjük egy nép teljes fejlődési vonalát, vitalitásnak egy-egy pillanataként, történelmi erejének egy-egy lüktetéseként tárulnak elénk a nemzedékek. Minden lüktetésnek megvan a sajátos, egyedi képe; és érverésének minden egyes lüktetése éppúgy felcserélhetetlen, ahogy a hangok sem cserélhetők fel egy dallamívben. A nemzedékeket egyszersmind olyan biológiai lövedékként is felfoghatjuk, amelyet egy adott pillanatban meghatározott erővel és meghatározott irányban juttatnak a térbe. Mindegyikben egyaránt hat az értékes és a közönséges elem is.”<sup>442</sup>

Erről az alapról kísérli meg Ortega a jövő lehetőségeinek körülrajzolását, azaz minden nemzedék rendelkezik valamilyen hivatással, történelmi küldetéssel, és ismét a lelkiismeret alapján vizsgálendő, ha egy nemzedék nem képes betölteni a számára lehetőségként adódott küldetést. No, de hát létezik-e kollektív lelkiismeret? „Azt hiszem, hogy ma ilyen hűtlen nemzedék él egész Európában, de különösképpen Spanyolországban. Nemigen éltek még emberek ennyire tisztázatlan viszonyban önmagukkal, s az emberiség talán még sosem tűrte ilyen békésen a hozzá nem illő formákat, a belső ritmusától idegen, más nemzedékek után ott maradt képződményeket. Innen származik korukra oly jellemző apátia; például az, amit a politikában és a művészetekben látunk. Intézményeink, szórakozásaink más korszakok elszenesedett maradványai. Nem sikerült egyszer s mindenkorra szakítanunk a múlt elavult kövületeivel, amint már alkalmazkodni sem tudunk hozzájuk.”<sup>443</sup>

Ortega szerint nem elsősorban a politikai véleménykülönbségek okozzák egy adott kor helyben-járását, hanem a biológiai, fizikai, történetfilozófiai, etikai és logikai különbségek teszik áthidalhatatlanná a megoldások előtt tátongó szakadékokat. Mindezt csak fokozza a spanyol filozófus szerint az a nemzedéki probléma, hogy a fő irány liberális vagy reakciós legyen, ugyanis a jövő fő tendenciái nyilvánvalóan nem a véletlen művei. Mindezt azzal a gondolattal köti össze, hogy „Van helye a jóvendülésnek a történelemben. Sőt: a történelem csak olyan mértékben tudományos tevékenység, amennyiben lehetséges

---

<sup>442</sup> In: Ortega 9. o.

<sup>443</sup> In: Ortega 12. o.

benne a jövendölés. Roppan mély és pontos elvet fogalmazott meg Schlegel, amikor kijelentette, hogy a történész – próféta, hátrafelé tekintő próféta.”<sup>444</sup>

Mindehhez a tudomány vitalitásában találja meg azt a közös alapot, amit a politika – anakronisztikus módon – nem képes középpontba helyezni. Ugyanakkor – és ez Ortega egyik legfontosabb figyelmeztetése – nem szabad a *racionalista abszolutizmust* piederstálra emelni, mert ez ugyan *megmenti az észet*, de *érvényteleníti az életet*. Mindennek a reciprok megfogalmazása az, amikor a relativizmus menti meg az életet, de közben negligálja a rációt. Mindebben a felelősség kérdését a kultúra és az élet metszéspontjába helyezi, és kitüntetett módon vizsgálja a döntéseket előkészítő akarati tevékenységet. Ebben hangsúlyozza az egymással versengő célok közötti lelkiismeret kérdését, mint vitalizmust. Ezekben megkerülhetetlen a kettős dinamizmus dualizmusa. Az egyik alkotórész az élő szubjektum spontán természete, a másik pedig az objektív rend és törvény imperatívusza. Ortega olvasatában e kettőnek kölcsönösen van szüksége egymásra. Erre építve vizsgálja az emberi élet jelenségének biológiai és szellemi pólusait. Ez a két különféle erő az életben szorosan összefügg, és egy kettős parancsként jelenik meg: „...az életnek kultúráltnak kell lennie, a kultúrának pedig vitálisnak. Tehát két egymást szabályozó, korrigáló kíváncsalom létezik. Ha megbillen közöttük az egyensúly – akár az egyik, akár a másik javára –, visszavonhatatlanul hanyatlás kezdődik. A kultúrátlan élet barbárság, az élettől megfosztott kultúra bizantinizmus.”<sup>445</sup>

Ortega felhívja a figyelmet arra, hogy jelenkorunkban gyakorta megjelenik a kulturális utópizmus csapdája. Ez egy olyan sematikus és formális jellegű gondolkodás, amelyben sem a vitális támasz, sem a közvetlen intuíció nem ragadható meg. Ezután a spanyol filozófus még hosszan elemzi a kétféle irónia, a szókratészi és Don Juan-i szerepét, valamint az élet és a világegyetem összefüggéseit. Megoldásként az európai kultúra válságában a vitális értékek képviselését ajánlja, amelyekkel át lehetne hidalni azokat a szakadékokat, amelyek a 19. és 20. század határán létrejöttek. Így implicit módon válik a lelkiismeret korunk feladatává. Ha a kultúra szembekerült az étellel, ne feledkezzünk meg arról, hogy „Fej-fej mellett áll a két erő – a biológia immanens ereje és a kultúra transzcendens ereje –, egyenlő értékűek, egyik sincs a másiknak alárendelve. Ha mindkettőt ilyen becsületes módon kezeljük, világosan megvitathatjuk problematikus viszonyukat, és őszinte meg-alapozott szintézisre juthatunk.”<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> In: Ortega 14. o.

<sup>445</sup> In: Ortega 33. o.

<sup>446</sup> In: Ortega 66. o.

## A MESSIANISZTIKUS HITTŐL A LELKIISMERET VÁLSÁGÁIG

FARKAS ZOLTÁN

Oroszországban az *intelligencija* szóval jelölték a társadalomnak azt a szűk művelt és gondolkodó rétegét, amely legfőbb értékének a függetlenséget vallotta, s önkéntesen vállalt feladatát csak magas fokú intellektusra és professzionális műveltségre támaszkodva tartotta realizálhatónak. Maga a fogalom is csak hosszadalmas viták eredményeképpen formálódott ki. I. Sz. Akszakov az „önmagát megismerő nép”, I. Sz. Turgenyev a nihilista megnevezést szorgalmazta, Piszarev „gondolkodó” vagy „művelt proletariátus”-nak titulálta ezt a réteget, Lavrov a „kritikusan gondolkodó személyiség” terminusát tartotta elfogadhatónak, míg végül a P. D. Boborikin író által 1866-ban felvetett fogalom terjedt el a köztudatban. Még ennél is összetettebb problémának tűnik az értelmiség történeti genezisének problémája, mely mintegy predesztinálta későbbi szerepét, illetve a lelkiismeretnek a scientia hiányából fakadó téves meghatározását.

Írásunk azt a kérdéskört hivatott felfejteni, hogy miként vált az orosz intelligencia a társadalom kollektív lelkiismeretévé, ezt miként transzformálta messianisztikus hitté, illetve miért nem válhatta valóra az intelligenciába vetett reményeket.

Ha a Kijevi Rusz kulturális virágzásához kötődő egyéni teljesítményeket a „preértelmiségi” korszaknak nevezzük, akkor a szó szoros értelmében vett értelmiségről csak a Nagy Péter nevéhez fűződő modernizációs folyamattól kezdve beszélhetünk, melynek hatása alól a nemesi értelmiség sem vonhatta ki magát. A cár a történeti hagyománynak megfelelően hatalmi eszközökkel igyekezett új pályára állítani a nemességet, új minták és tevékenységmódok befogadását várta el tőlük, egyúttal szembesítette őket a Nyugat eredményeivel. Az értelmiségi tevékenységformák tudatosabbá válásával az értelmiség egyre egységesebb társadalmi csoportot alkotott. Ezen tendenciák révén nyerte el az orosz értelmiség szignifikáns jegyeinek egyikét, amely élesen megkülönböztette a nyugatitól: tudatosan és erőltetett ütemben, a cári kormányzat felügyelete alatt fejlődött ki, ebből adódóan konkrét társadalmi funkcióval ruházott fel. G. P. Fedotov mindebben egy egyszerű képlet alkalmazását látta: az „intelligencia – Péter gyermeke”. Ezzel párhuzamosan tovább növekedett a hagyományos értékrendet valló „nép” és a „felső körök, az uralkodó

rétegek közti szakadék”<sup>447</sup>. A XVIII. század második felében, főként II. Katalin első, ún. „liberális” korszakában az udvar még komoly szerepet szánt az értelmiségnek az orosz nagyhatalmi rendszer kiépítésében, ezáltal az értelmiség, miként a társadalom egésze is az uralkodó „szövetségeseiként” viselkedett. A XVIII-XIX. század fordulóján a hazafias érzelmek fokozódása, a mérsékelt liberalizmus és az állami patriotizmus kölcsönhatásának folyamánaként az értelmiség azt a feladatot kapta, hogy segítse az államot a nép „felvilágosításában”, s ezzel járuljon hozzá Oroszország felemelkedéséhez<sup>448</sup>.

A napóleoni háborúk gyökeres fordulatot eredményeztek mind az orosz társadalom, mind az attól korábban élesen elkülönülő értelmiség számára. Egyfelől Oroszország nagyhatalmi szerepéhez a továbbiakban már nem férhetett kétség, másfelől azonban ennek a cári hatalom többszörösen is megfizette az árát: az orosz muzsikra már nem mint jogfosztott parasztra, hanem mint Oroszországot megmentő katonára (mint potenciális „teljes jogú” állampolgárra) kellett tekinteni, aki ráadásul végigharcolta a későbbiekben Európát. A Nyugatot bejárva az oroszok felmérhették szülőföldjük elmaradottságát, az értelmiség pedig elsajátíthatta azokat a szabadságesszményeket és nézeteket, melyek felemelték a Nyugatot. Hazatérve abban reménykedhettek, hogy Oroszország felemelése közös – állami és társadalmi – érdekként veheti kezdetét, ám a kormányzat világossá tette, hogy az alkotmányosság ígéretével kecsegtető kezdeti reformkísérleteket követően nem kíván teret engedni a további liberalizálásnak. Ekkor titkos társaságok alakultak (pl. dekabrista szervezettek, a Bölcsesség Kedvelőinek Társasága), ám a dekabrista felkelést követő véres megtorlás vitathatatlan ténnyé tette, hogy az uralkodó már nem szövetségesként tekint a társadalomra, a nemesi monarchia átadta a helyét a bürokratikus monarchiának. A társadalom s vele együtt a kormányzat iránti lojalitását részint tudatosan, részint kényszerből feladó értelmiség végleg elvesztette a társadalmi és politikai aktivitás lehetőségét, ami új világszemléletet kialakítására ösztönözte, voltaképpen a szüneidézisz (conscientia) szintetikus aktusára kényszerült: erkölcsi értékrendjét, ideáljait és a valós helyzetet volt kénytelen egybevetni. Ezen öneszmélés során ugyan nem találta el a kellő mértéket, mégis olyan nagy horderejű változásokat indított el, melyek az intellektuális szféra teljes átalakulásával jártak. Míg a „XVIII. századi uralkodó irányzatok javarészt szellemi beállítódásoknak (umonasztroenijje) tekinthetők”, addig a XIX. század első felében már világszemléletekről (mirovozzrenijje) lehet beszélni. Mindez egyfelől az orosz irodalom

<sup>447</sup> Bergyajev, Ny.: *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, Századvég, Bp., 1989., 16. o.

<sup>448</sup> 1816-ban a német Tugendbund mintájára a fent említett célból megalakult a „Szojuz szpaszenijja” (a későbbi Szojuz blagogyensztvija), mely csak 1821-ig működhetett, amíg az állam és az értelmiség közötti, állami érdekeltségen alapuló kapcsolat fennállt.



önmeghatározását eredményezte, másfelől a schellingi tanok hatására átértékelődött a művészetszemlélet, s felvetődött Oroszország önreflexiójának követelménye is. A francia enciklopédisták hatását az 1820-as években a klasszikus német filozófia, főként Schelling és Hegel bölcselete közömbösítette. Schelling berlini előadásait (1841-1842) számos orosz fiatal (Bakunyin, Tyutcsjev) látogatta – nyugatosok, szlavofilek egyaránt. VI. Odojevszkij berlini tartózkodása idején találkozott Schellinggel, aki Oroszország iránti lelkesedéséről is tanúbizonyságot tett: „Furcsa egy ország a maguk Oroszországa, nem lehet meghatározni, merre tart, de valami nagy dologra van hivatva.”<sup>449</sup>

Mindehhez önálló, filozófiailag megalapozott mérték- és értékrendszerre volt szükség, ami megváltoztatta az értelmiség befogadói szemléletét is: míg a XVIII. században a nyugati kultúra és szemlélet pusztá utánzása kötötte le minden erejét, addig a következő évszázadban már az autochton orosz szemlélet rostáján szűrte meg, illetve építette be rendszerébe a nyugati gondolatokat.

#### AZ ÉRTELMISÉG ATTRIBÚTUMAI

Ebben az időszakban ismerte fel az orosz intelligencia önnön lényegét és azt a klasszikus rendeltetést, amit az egész XIX. század folyamán követett. Ivanov-Razumnyik az értelmiség definiálásakor a következő szempontokat hangsúlyozta: az értelmiség nem egyszerűen művelt emberekből álló csoportosulás (akár félművelt emberek is lehetnek tagjai), hanem „a népi tudat szerve ... a nép eleven erejének összessége”<sup>450</sup>, mely olyan organikus egységként kezelendő, melynek belső kohéziós erejét az általa képviselt programban és tevékenységben rejlő szolidaritás nyújtja. Ez azt feltételezi, hogy rendelkezzen valamilyen eszmei folytonossággal, ez Ivanov-Razumnyik szerint a nép szabadságáért folytatott etikai alapon álló küzdelem, mely a XVIII. század közepétől eredeztethető. Ebben a küzdelemben az orosz értelmiség rendkívül erős osztályokfelettivé vált (ld. pl. a dekabrista felkelést, melyben gyakorlatilag saját rendi érdekeik ellen szálltak harcba). De a szerző szerint meg kell különböztetni az értelmiségieket a nyárspolgáriságtól, ugyanis ez utóbbi közé azok a kultúrfetisista kispolgárok tartoznak, akik nem az orosz eszme realizálásán fáradoznak<sup>451</sup> (Lavrov), az intelligencia viszont új formák és eszmék teremtésére fordítja energiáit. A szerző szerint az intelligencia egyik

<sup>449</sup> A. Gülüga: *Schelling*, Bp. 1987.<sup>55</sup> 312. o. Berlin ebben az időben az „orosz eszme” Mekkája lett.

<sup>450</sup> Ivanov-Razumnyik: *Isztorija russzkoj obszcsesztvennoj miszli* I. Szpb., 1911/Paris, 1969.<sup>55</sup> 3. o.

<sup>451</sup> Lavrov szerint a fejlődés a személyiség fejlődésében és az igazságnak, illetve az igazságosságnak a társadalmi formákban való megvalósítása.

legfőbb vonása az a fél évszázados küzdelem, mely nem más mint „félévszázados mártírológia, az epikus küzdelem, a vértanúság és hősiesség története.”<sup>452</sup>

Igen összetett probléma meghatározni, hogy milyen általános vonásokkal jellemezhető az értelmiségi, hiszen korszaktól, társadalmi, politikai helyzetektől függően változik maga az intelligencia, illetve ezzel összefüggésben megítélése. Bár az intelligencia nem alkot zárt, merev kasztot, mégis más társadalmi csoportoktól tisztos távolságot tart, azonban rendszeresen figyelemmel kíséri azok nézőpontjait. Ebből a csoportszemléletből, illetve az egyes képviselők öntételező, öndefináló törekvéséből adódóan az értékek gyakran változó világában időről-időre székepszisen alapuló önidentifikációs processzuson esik keresztül. Önnön helyzetét térbelileg valamelyest a társadalom felettiként, a hatalommal szemben állóként határozta meg, vagyis az intelligencia permanens „normatív lázadásá”-ról beszélhetünk, csak hogy ezzel egyidejűleg a társadalmi konfliktusok katalizátoraként és ideológusaként kívánt cselekedni. Ebből a társadalmi távolságtartásból (áthidalhatatlannak mutakozó szakadék a nép és az elitkultúrát képviselő értelmiség között) eredt örökös lelkiismeretfurdalása is, mintha neki kellett volna magára vennie a felelősséget a „nép” minden nyomorúságáért. Önmagát az elit részeként definiálta, s mivel abban a hiszemben járt el, hogy minden cselekedete mások érdekében történt, ezért büszkeségtől átjárt kiválasztottság-tudata, illetve az ebből adódó, önkéntesen, egyoldalúan felvállalt felelősségtudata, a moralitásnak a pragmatizmussal és realitással szembeni prioritása (a morális fölény tudata) szükségszerűen idézte elő tragikus helyzetét, szemléletének ambivalens jellegét (egyszerre jelentkezett az apátia és a türelmetlenség, az agresszivitás, a mély szociális empátia stb.). Mivel sem a helyzetelemzés, sem a megoldási módok realitásával nem volt tisztában, ezért rendszerint az illúziók és eszmék világába menekült. Ebből adódott a politikától való elidegenedése is, oppozíciójának igazolását pedig a népért történő cselekvés messianisztikus tudatában oldotta fel, miközben az eszmék áldozataként a társadalmi erők örök kritikusaként hidegült el rendszerint a társadalom egészétől. A néppel szembeni konstans büntudatát igyekezett mindenáron meghaladni, melyet két úton képzelt / tartott megvalósíthatónak: felvilágosítja a népet, avagy a nép forradalmi felszabadítását hajtja végre (a nép nélkül). A történelem folyamán hol az egyik, hol a másik utat választotta, ám mindkét esetben a fejlődést kétségbevonhatatlan, szükségszerű következménynek tekintette.

<sup>452</sup>

Uo. 13. o. Gogoltól kezdve az irodalom Oroszországban a filozófia, a társadalmi tevékenység, a szekularizált etika szerepét vállalta magára. Az irodalomkritika többnyire politikai és társadalmi kérdésekkel foglalkozott, az irodalomtudományi problémáknak kevesebb figyelmet szentelt. A szépirodalom a „hatvanasok” aktív nemzedékének fő nevelőjévé vált. Az irodalom társadalompolitikai szerepe idővel átalakult, azok a területek, melyeket korábban védőszárnyai alá vont, a hatvanas évektől kezdődően kezdtek önállónak válni.

A hatalomtól való távolmaradását idővel tudatos, vállalt magatartásformává nemesítette, ám a (morális alapon gyakorolt) társadalmi kontroll révén mégis részesévé vált a politikának, csak tudatos oppozíciója révén azt a látszatot kelthette, hogy ő maga nem felelős az ország bajaiért. (Az értelmiségnek ezt a szemléleti vonását Sztruve a Vehi-ben otcsepsztyvo-ként, hitehagyásként értelmezte, nevezetesen „az állam és mindenféle rend tagadása”-ként). Mivel az intelligencia képviselői úgy vélték, hogy birtokukban van a tudás (a tudás monopóliuma), így gyakran konkuráltak a hatalommal, s igazságuk megvalósítása érdekében számos, egymástól nagyon is eltérő megoldási módokkal (pl. a tradicionális hit megújítása, erőszak-nélküliség, „a lelkiismeret betegségének” meggyógyítása, aktív, gyakorlatias fellépés) álltak elő, több ízben a felkelésektől, forradalmaktól sem riadtak vissza.

#### KÜLSŐ NORMÁK – BELSŐ PARANCSONK

Az orosz értelmiség története kezdetben elválaszthatatlan volt az orosz irodalomtól, mely egyfelől az élet minden szegmensére képes volt fókuszálni, másfelől a XIX. század első felének zord politikai és társadalmi viszonyai közepette egyedül az irodalom biztosíthatta a viszonylag szabad gondolatáramlást. Ennek súlyos következményei is voltak, hiszen az irodalom idővel a morális vonatkoztatási pont szerepét betöltve, egyfajta tanító felettes énné kezdett válni. „Az orosz irodalom – az orosz értelmiség Evangéliuma”<sup>453</sup>.

A század első évtizedeiben az orosz értelmiség vívódását, lelkiismereti válságát és cselekvésképtelenségét az orosz kultúra két szignifikáns alakja, Csaadajev és Puskin láttatta. A nyugati civilizációt jól ismerő Csaadajev fiktív levelekben tárta fel Oroszország elmaradottságát, „időn-kívüliségét”, s önvizsgálatot, számvetést követelt: „Ne toldjuk meg egyéb nyomorúságunkat azzal, hogy félreismerjük önmagunkat, ne törekedjünk a tiszta szellemek életére, tanuljunk meg ésszerűen élni adott valóságunkban.”<sup>454</sup> Az önreflexió követelménye történeti és morális kényszerként jelentkezett nála, melynek feladatával tudni kell szembesülni és fel kell vállalni, csakhogy „Hol vannak hát ... bölcsseink, hol gondolkodóink? Ki gondolkozott valaha is nevünkben, ki gondolkodik ma?”<sup>455</sup> A szembesülés igényének hiánya, illetve magának a realitásnak az eliminálása már Ragyiscsevet is tiltakozásra késztette, Csaadajev viszont kérelhetetlen egyértelműséggel diagnosztizálta a nemesi társadalom cselekvésképtelenségének tumorát: „A rabszolgák, akik Önt kiszolgálják – nem ez a légköre? A barázdák, amiket más rabszolgák homlokuk veritékével szántottak

<sup>453</sup> Ivanov-Razumnyik 14. o.

<sup>454</sup> Csaadajev: *Filozófiai levelek egy hölgyhöz*, Fränkel Anna ford., Magyar Helikon Bp. 1981<sup>12</sup>, 15. o.

<sup>455</sup> Csaadajev, 24. o.

– nem ez-e a föld, amely Önt hordozza? És micsoda dolgokat, mennyi nyomorúságot rejt magában ez a szó, hogy rabszolga! Ez az a mágikus kör, amelyben mindannyian vergődünk anélkül, hogy ki tudnánk lépni belőle, ez az a szegyenletes tény, amelyen mindannyian szétfűződünk, ez az, ami hiábavalóvá teszi nálunk a legnemesebb törekvéseket, a legnagyobb lelkűbb készítéseket, ez az, ami minden akarásunkat megbénítja, beszennyezi minden erényünket.”<sup>456</sup> Csaadajev felvetései olyan súlyos tehertételként nehezedtek az orosz társadalomra, mely elől többé már nem lehetett kitérni, voltaképpen kollektív lelkiismeret-furdaást idézett elő. „Az orosz élet enciklopédiája”, vagyis Puskin, valamint Lermontov és Goncsarov a felesleges ember képében fejezték ki azt a bénultságot, mely az orosz értelmiséget-nemességet jellemezte, s ugyan a lelkiismeret hangja már megszólalt, de egyelőre artikulálatlan sóhajok formájában<sup>457</sup>. Anyegin, Pecsorin és Oblomov az erkölcsi kötelesség tudatáról és a közérdekről folytatnak eszmefuttatásokat, ám ezeket az elveket gyakorlati tetté váltani nem képesek, ugyanis elgondolásaik nem lépnek túl a formalitásba kimerülő erkölcsi a priori-n. Ennek Dobroljubov szerint az az oka, hogy „...nincs semmi az életükben, ami nélkülözhetetlen szükségletükké, a szívükhöz nőtt szent ügyé, vallássá válna számukra, amellyel oly szervesen összeforrnának, hogy ha elvonnék tőlük, az életüktől fosztanák meg őket.”<sup>458</sup>

A XIX. sz. eleji felesleges embert idővel felváltja a „bűnbánó nemes” („kajusijszja dvorjanyin”), aki a jelenvalólét kilátástalansága ellen próbál tenni. Különböző megoldási módokat alkalmaz a gyakorlatban – a dekabristák szabadságuk és életük kockáztatásával alkotmányos politikai rendszert kívántak létrehozni, ám az alkalmazott módszert (felkelés) a társadalom (ekkor még) elítélte. Mások filozófiai társaságokat hoztak létre (pl. Obscsesztvo ljubomudrov – a Bölcsesség Kedvelőinek Társasága), vagy filozófiai viták formájában igyekeztek feldolgozni a csaadajevi intelmeket. A negyvenes évek vitáiban közös cél vezérelte a nyugatosokat és a szlavofileket: Oroszországot olyan sajátos jelenségnek tartották, mely egyedisége folytán a történelem színpadán a közeljövőben főszerephez juthat. Habár mindkét irányzat olyan

<sup>456</sup> Csaadajev, 48. o. (a szerző kiemelése)

<sup>457</sup> A „felesleges ember” az én–szerep–világ hármasságának áldozataként szemlélendő, hiszen a kivételes képességű (egy)én (mint az intelligencia prototípusa) felismerte ugyan a cselekvés szükségességét, de a cselekvéshez szükséges kereteket, a szerepet a társadalom, a környezet nem tudja biztosítani, illetve nem tolerálja. Az orosz valóság szűkös szerep-funkció kínálatában a társadalmilag aktív egyén feleslegessé válik, s Török Endre értelmezése szerint kettős alternatíva elé kerül: vagy az állandó úton-levést (helyzetbe kerülés hajszolása) választják (pl. Anyegin, Pecsorin), miközben állandó kudarcra vannak ítélve; vagy a semmi(ttevés)ben vegetatív lényként megállapodó passzív lénnyé válnak (pl. Oblomov) (Török Endre: Világtudat és regényforma)

<sup>458</sup> Ny. A. Dobroljubov: *Három tanulmány*, Bp. 1972, 51. o.

utakat keresett, amelyek Oroszországot kivezet(het)ik aktuális „abnormális” állapotából, mégis vitáikban és ellentéteikben már eleve benne rejtett a szükségszerű szakítás (1844), mely a század egészét végig kísérő szemléleti és lelkiismereti paradigma kiindulópontjává vált.

Ebben a dichotómikus rendszerben a szlavofilek a társadalmi és történelmi realitásokat is tételező (ortodox) hitet tették meg fundamentumnak, erőteljes múltcentrikus szemléletükben a népiségnek és a kollektivistikus tudatnak juttattak prioritást, s egy teljesen önálló, autochton orosz utat tartottak járhatónak. Ezzel együtt a „külső”, jogon és törvényen alapuló intézményrendszerrel szembeni gyanakvásuk folytán egy olyan organikus társadalmi modellt tartottak követendőnek, mely a bizalom, a szabadság, a szeretet és az igazságosság elvén alapszik, s melyben az egyén a kollektivistikus elvárások keretei között formálódik ki. „Semmiféle egyéni megítélés, semmiféle mesterséges megegyezés nem volt alkalmas arra, hogy új rendet hozzon létre, új jogokat, új előjogokat dolgozzon ki. Sőt még maga a *jog* [pravo] fogalma is ismeretlen volt a szó nyugati értelmében: nálunk csupán igazságot, igazságosságot jelentett.”<sup>459</sup> Kirejevskij és a szlavofilek az igazságosság, a morál, pontosabban a lelkiismeret imperatívuszának organizáló erejében látták Oroszország jövőjének zálogát. Ezzel az ortodox hit kánonján alapuló kulturális elzárkózáson alapuló, a múlt megújulását szorgalmazó, Oroszországnak messianisztikus küldetéstudatot (monarchikus állam, teokrácia, a rossz kiűszöbölhetősége) kölcsönző erőteljesen metafizikus jellegű szemléletmód vált az egyik történetfilozófiai vezérelvvé a XIX. századi Oroszországban. Ezt az utat járták a pocsvennyikek (Dosztojevskij, Apollon Grigorjev, Ny. Sztrahov, A. A. Fet), majd a kései szlavofilek, valamint Szolovjov nyomán az orosz vallásbölcseleti irányzat is.

Ezt a hagyományt folytatta Vlagyimir **Szolovjov** is, aki Oroszországban elsőként teremtett filozófiai rendszert, melynek egyik tartópillére az etikai alapműve, *A jó igazolása* volt. Szolovjov igencsak vaskosnak mondható erkölcsbölcseleti művében azonban igen kis teret szentelt a lelkiismeret kérdésének, viszont számos művében bukkan fel a probléma, de ezekben sem fejtegeti hosszasan a lelkiismeret szerepét. Előrevetítve ezt azzal indokolhatjuk, hogy Szolovjov antropodiceára épülő, történetfilozófiai ihletettséggű gondolatrendszerének alapvető követelménye a lelkiismeret megléte és motiváló szerepe. Már magiszteri disszertációjában – melyben a nyugati bölcseletet vetette alá kritikai vizsgálódásnak – a nyugati filozófia válságát kiváltó egyik oknak az egoizmust, a lét elemeinek egymástól való elkülönültségét tekintette, ugyanis az egoizmust leegyszerűsítve lelkiismerethiánynak tekintette. A lelkiismeretet szintetizáló elvként kezelte, mely a lét elemeinek egymáshoz való közeledését szolgálja, ami elengedhetetlen feltétele a világ egyetemes egységének, a

<sup>459</sup> Ivan Kirejevskij: Válasz Homjakovnak, Ford.: Kiss Ilona. In: *A megváltó Oroszország, Századvég Bp., 1992.* 38. o.

mindenegységnek a helyreállításában. Ez nemcsak a kozmikus rendre vonatkoztatható, hanem az egyes emberre, illetve a társadalomra is: Raszkolnyikov alakja a gőg, az önistenítés, a többiektől való elkülönülés tipikus szimbóluma, aki külső bűnét (gyilkosság) a száműzetés révén vezekli, míg belső bűne a belső erkölcsi igazság megszegésének vétkéét a lelkiismeret tisztítótüzeiben volt kénytelen levezekelni – ezáltal voltaképpen visszatérhetett az Abszolútum igazságához. „Az ember, aki erkölcsi betegségére, megátalkodottságára és esztelenségére alapozza azt a jogát, hogy a saját elképzelése szerint tevékenykedjék és átalakítsa a világot – az ilyen ember, bármilyen legyen is külső sorsa és tettei, önmaga lényegéből kifolyólag *gyilkos*. Óhatatlanul erőszakot tesz másokon, és tönkreteszi őket, maga pedig óhatatlanul elpusztul az erőszak által. Erősnek tartja magát, de idegen erők hatalmában van; szabadságával büszkélkedik, de a külsőség és az esetlegesség rabja. Az ilyen ember nem gyógyul meg addig, amíg az első lépést meg nem teszi az üdvösség felé. Számunkra az első lépés az üdvösség felé az, ha átérezzük erőtlenségünket és rabságunkat. Aki ezt teljesen átérzi, már nem lesz gyilkossá; de ha *megmarad* erőtlenségének és rabságának érzésében, akkor eljut az *ön-gyilkossáig*. ... Az öngyilkossáig eljut mindenki, aki ráébred az összemberi gonoszságra, de nem hisz az emberfeletti Jóságban. Csak ez a hit menti meg a gondolkodó és lelkiismeretes embert az öngyilkosságtól. Nem szabad megállni az első lépésnél – saját gonoszságának felismerésénél –, hanem meg kell tenni a második lépést: el kell ismernie az önmaga felett álló Jóságot.”<sup>460</sup>

A Jóság Szolovjovnál azonban nem egyszerű etikai kategória, mivel a bölcselő az autonóm etika helyett egy olyan klasszikus idealista erkölcs-bölcséleti rendszert vázolt fel, melynek lényege, hogy a jó és általában véve az erkölcs metafizikai megalapozottságú – az ezzel ellentétes etikákat „elvonat moralizmusnak” bélyegezte. Mivel bölcséletében az élet-szerűséget alapvető kíváncsalmnak tekintette, ezért „gyakorlati idealizmusában” a lelkiismeretnek főszerepet szánt: „ami a lelkiismeretet illeti ... minden jelentősége ellenére is elementáris hiányosságtól szenved. A helyzet az, hogy a lelkiismeret, mint ahogy már valaki megjegyezte, teljességgel hasonló ahhoz a daimonionhoz, aki sugallataival irányította Szókratészt. Miként ez a daimonion, úgy a lelkiismeret is arról tudósít bennünket, hogy mit ne tegyünk, de nem mutatja meg, hogy mit kell tennünk, nem ruházza fel tevékenységünket semmiféle pozitív céllal. Ha pedig ez a negatív erkölcs nem korlátoz bennünket, akkor ahhoz az általunk kialakított erkölcsi elvhez nyúlunk, melybe beletartozik a tevékenységet meghatározó pozitív cél, s ebben az esetben, nyilvánvalóan fel kell tételeznünk a következőt: azáltal, hogy elismerjük ezt a valóságosnak tekintett célt, ehhez az szükséges, hogy összefüggésben álljon a megvalósítá-

<sup>460</sup> Vlagyimir Szolovjov: Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről, Ford.: Baán István. In: *Az orosz vallásbölcselet virágkora* I., Bp. 1988., 123–125. o.

sába vetett meggyőződésünkkel. De ennek a célnak a megvalósítása nyilván nem belső méltóságától vagy vágától, hanem a létező [szuseje] objektív törvényeitől függ, amelyek nem az etika vagy a gyakorlati, hanem a tisztán teoretikus filozófia tárgyát képezik.”<sup>461</sup>

Az etika tárgya tehát metafizikai eredetű ugyan, ám az ember számára csakis a gnoszeológiai vizsgálódások eredményeképpen áll elő. Mindkét esetben a léten felül álló abszolút létezőhöz [szuseje] jutunk, egyúttal az egyes ember és az emberiség olyan történelmi léptékű feladattal ruháztatik fel, melynek sikeres megoldásától függ a mindenegység helyreállítása. Az ember mint közvetítő lény a természeti és az isteni elvet kapcsolja össze, ezzel a kozmikus és történelmi korszak beteljesítéséhez járulhat hozzá. „Ahhoz, hogy tudatosan részt vegyünk a történelmi folyamatban, ahhoz az is teljességgel elegendő, ha tisztában vagyunk annak irányával, elegendő, ha tisztában vagyunk matematikai kifejezéssel élve [ezen történelmi folyamat] *maximális* léptékének képzetével, amelyhez szakadatlanul közelítenek az emberi fejlődés *átmeneti* léptékei, habár a dolgok természete folytán soha nem tudnak azzal egybeesni. Erről az ideális határról, mely felé reálisan tart a történelem, mindenki, még az esztétikai szeparatistát is beleértve, tökéletes fogalmat nyerhet azáltal, hogy az utasításoknak megfelelően a figyelmét nem az előzetesen vett vélekedésekre és durva ösztönökre, hanem a történelmi tényekből levont azon következtetésekre irányítja, melyekért az értelem kezeskedik és melyekről a lelkiismeret tudósít.”<sup>462</sup>

Az abszolút létező és az erkölcsi jó együttesen jelentkezik Krisztus alakjában, aki személyében szintetizálta az emberi és az isteni elvet, ezzel példát mutatott arra, hogy Sophia (az örök asszonyi, a világlelék, az ideális emberiség elve) révén az emberiség visszataláljon az Istenséghez. Krisztus azonban nemcsak példaként szolgált, hanem egyúttal az emberiségbe vetett remény próbaköveként is jelentkezett. Az emberre ruházott univerzális léptékű feladat megvalósítása nem determinált – legalábbis Szolovjov határozottan szembeszállt azokkal az elképzelésekkel, melyek az ember előtt a természeti és isteni elv egységesítésének feladatát egyfajta szükségszerű követelményként jelenítették meg. Az ember szabadsága a feladat sikerének záloga, az emberiség nem érezhet kényszert sem a feladat felvállalásában, sem annak végrehajtásában. Ez annál is inkább így van, hiszen az ember adott létállapota is arra vezethető vissza, hogy szabadsága folytán a világlelék elfordult az abszolút létezőtől, majd megtapasztalva a feltétlenség hiányából adódó súlyos következményeket, s magában hordozva a visszatérés, a mindenegység

<sup>461</sup> Vlagyimir Szolovjov: *Krityika otvlecsennih nacsal*. In: V. Sz. Szolovjov: *Polnoje szobranijje szocsinyenyij i piszem*, M. 2001, 177. o.

<sup>462</sup> Vlagyimir Szolovjov: *Pervij sag k polozsityelnoj esztyetyike*. In: *Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* VII. k., Brüsszel, 1966, 71. o.

megteremtésének lehetőségét, önként és szabadon döntött arról, hogy a kozmikus és történeti folyamat során helyreállítja a természeti és isteni elv egységét. „A személyes és társadalmi erkölcs végső feladata az, hogy Krisztus, akiben az Istenség egész teljessége testileg van jelen, mindenben és mindenkinben „megnyilvánuljék”. Mindannyiunktól függ, hogy együttműködünk-e cél beteljesítésében, eközben Krisztust személyes és társadalmi ténykedésünkben jelenítsük meg.” Krisztusban voltaképpen Sophia (az abszolút létező anyaga, a világ női princípiuma) és a Logosz (az abszolút létező ható, egységesítő elve) kapcsolódik össze, ezzel voltaképpen az ember eredendő jövőendő állapota ad egymásnak és az isteni elvnek találkozót, az ember(iség) mintegy megigazul, visszanyerheti teremtmés előtti feltétlenségét. Csakhogy ehhez végig kell járnia a krisztusi utat, és akárcsak Ábrahámnak Kierkegaardnál pillanatról pillanatra ellenőriznie kell hitét, erkölcsének kikezdetlenségét, mely alapfeltétele sikeres tevékenységének. „Hogy ezek az emberek [vallási fanatikuskok] tudatosan szegülnek ellen saját lelkiismeretüknek, ezt nem kívánom mondani; de hogy nem ellenőrizték, ahogyan kell a maguk lelkiismeretét – ez világos. Pedig a legjobb és egyetlen ellenőrzési mód nagyon is közel van.

Mielőtt bármilyen, a személyes vagy közösségi életünk szempontjából nagy horderejű cselekedetbe fogunk, érdemes felidéznünk lelkünkben Krisztus erkölcsi alakját, benne összpontosulni és feltenni a kérdést: megtehetette volna-e Ő ezt a cselekedetet, vagy más szavakkal, helyeselte volna-e vagy sem, dicsérné-e engem vagy sem emiatt a cselekedet miatt?”<sup>463</sup>

A fentiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a lelkiismeret Szolovjovnál a médium szerepét játssza, biztosítja a tapasztalati valóságban élő, az istenképiséggel felruházott ember számára az abszolút létezővel [szuseje] való közvetlen kapcsolatot. Az ember a lelkiismeret által mintegy esélyt kap arra, hogy betekintést nyerjen az igazi valóságba, hasonlóan ahhoz, miként az ikonok teremtenek közvetlen kapcsolatot a „lét Szülőházájának mélyéhez”<sup>464</sup>. A lelkiismeret Szolovjov gondolatvilágában ezáltal egyszerre

<sup>463</sup> Vlagyimir Szolovjov: Duhovnije osznovi zsziznyi. In: *Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* III. k. Brüsszel, 1966., 71. o. Ezt a gondolatot fejti ki többek között az istenemberségről tartott utolsó előadásában is, amikor a rossz általi kísértések értelmét fejtegette: „ [Az ember] ... csak tulajdon tapasztalata révén győződik meg a korábban az Istenember lelkiismerete révén elvetett utak hamis voltáról.” Vlagyimir Szolovjov: Cstenyjja a Bogocselovecsesztve. In: *Szobranijje szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova* III. k. Brüsszel, 1966., 172–173. o.

<sup>464</sup> Pavel Florenszkij a „szellemi otthon” megtalálásának lehetőségét látta az ikonban. „... a lét termékeny mélyeiből érkező örömteli híradás ez, elfeledett, de titkon dédelgetett emlékkép a szellemi otthonról. És valóban, amikor e szellemi otthont megjárt megnyilatkozásból részesülünk, nem kívülről érzékeljük, hanem önmagunkon belül emlékezünk vissza rá: az ikon a mennyei ősképre való emlékeztetés.” Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*, Bp., 2005., 75. Kiss Ilona ford. (A „lét Szülőházájának mélye” kifejezést a korábbi fordítás



lehetőség és teher, mivel az ember egyfelől tudatosíthatja magában az abszolút tudás létét és jelentőségét, másfelől azonban dönthet(ne) az egoizmuson alapuló elkülönülés mellett is, vagyis a kellő belátás híján átmenetileg elvet(het)i a conscientia-t. Szolovjov mindvégig bízott abban, hogy ez az állapot valóban csak provizórikus, s idővel – az ember sophikus jellege folytán – a lelkiismeret nemcsak az igaz tudással való közvetlen kapcsolat lehetőségét biztosítja, hanem együttes cselekvésre (kollektív lelkiismeret, szobornoszty) is ösztönöz.

A fenti szemlélettel összhangban Szolovjov is azt állította, hogy a lelkiismeret prioritása folytán a jog voltaképpen csak másodlagos szerepet tölthet be. Az orosz bölcselelő a szlavofil nézőpont és a XVI-XVII. századi nyugat-európai jogfelfogás alapján arra a következtetésre jutott, hogy a jog „a minimális jó kényszerű megvalósításának eszköze”, mégpedig olyan eszköz, mellyel megakadályozható, hogy a rossz a világ konstitutív elemévé váljék. A személyiségfelfogás is teljesen más irányt vesz nála, mint a korabeli nyugati politikai szemléletben. Egyfelől a személyiség központi szerepét ugyan nem vonja kétségbe (sőt filozófiai rendszerének felülvizsgálatakor még hangsúlyozottabbá válik szerepe), ám a kollektív, az egész emberi nemre kiterjedő üdvözülés követelményéről ő sem mond(hat)ott le, másfelől Szolovjovnál a jog pusztán a tiltás eszközeként funkcionált (vö. daimonion), s a szlavofil hagyományoknak megfelelően etikai megalapozottságú, vagyis lényege nem merül ki a külső intézményesült formákban. Ebből adódóan csak a jogszolgáltatás morális kritikájáig jutott el, az alkotmányosság alapkövetelményéig azonban már nem. Szolovjov azonban abban különbözött a szlavofil, belső normákra épülő jogfelfogástól, hogy heteronóm etikája nem állapodott meg az orosz nép messianisztikus küldetéstudatánál, hanem a moralitáson alapuló, a lelkiismeret rostáján fennmaradó nézeteket rendszerbe foglalta és univerzális léptékűvé transzformálta.

A szolovjovi mindenegység-koncepció, illetve a Sophia-tan mentén formálódott a későbbiekben a konzervatívok és egyes vélemények szerint a radikálisok nézetrendszere, többek között a szocialistáké is, akik új hitnek, vallásnak tekintették a szocializmust. A konzervatív-vallási modell képviselői úgy vélték, hogy a Sophia-tan révén az értelmet, a szépséget, a gazdaságot és az emberi kultúrát szintetizáló egység jön létre, melyben az ember a Sophia hordozójává válik.

A másik alternatíva a jog, a politika, a pszichológia kölcsönhatásán alapuló, a kultúrák és civilizációk dialógusát szorgalmazó, alapvetően nyitottságra épülő, a személyiségnek a közösséggel összhangban történő öntételezését alapfeltételnek tekintő szekularizációs világszemlélet volt. Ezt a szemléletet nyugatos irányzatra támaszkodó, jogfejlődést hangsúlyozó értelmiségiek (főként az orosz liberális jogászok) képviselték, akik az államot tették meg olyan fundamentumnak, mely az erő és a jog, a kötelesség és büntetés össz-

---

alápin használtuk: Bp., 1988., 45.)

hangja révén olyan új tradíciókat teremt, melynek eredményeképpen az egyén már nem szorul segítségre a külső hatásokkal szemben, ugyanis az alkotmányos állam, valamint a társadalom- és személyközpontú politikai rendszer kialakítja a jogkövető állampolgári magatartást, s a jog és a törvény erejébe vetett hit stabil politikai kereteket teremt.

A nyugatosok legfőbb érdemét Szolovjov abban látta, hogy kitartottak azon nézet mellett, miszerint ha nem pusztá külső átvételről, utánzásról van szó, akkor csakis kitartó kulturális ténykedés eredményeképpen érhető el bármilyen belső szellemi és kulturális fölény. E munka során pedig nem kerülhetők meg az egyetemes emberi kultúra azon értékei és alapvető normái, melyeket a Nyugat már elért. A nyugatosok nyomán „házi közösségek”-ben (Uvarov), gondolkodói körökben (Plehanov), majd a cenzúra enyhülésével a folyóiratok révén terjedtek ezek az értékek és gondolatok. Az értelmiségnek ez a része ugyancsak a „bűnbánó nemes” nézőpontját tette magáévá, de különböző utakon igyekezett megoldást találni a társadalmat érintő problémákra. Az 1840-es években egyesek társadalomfilozófiai kérdésekre összpontosítottak, igaz, többnyire csak általánosságban, elméleti formában fejtegették nézeteiket – ide tartozott például Herzen és Ogarjov köre, illetve a petrasevisták. Mások a filozófiai és irodalmi kérdésekre helyezték a hangsúlyt, mint például a Sztankevics-kör.

A petrasevisták a progresszió, az egyén és a társadalom kapcsolata, a modernizáció, a művelődés és tudomány kérdéseire terelték a figyelmet. Fourier nyomán a népi tömegek szociális aktivitását kívánták felkeltetni. Ez már előre jelezte, hogy egy teljesen új típusú értelmiségi attitűd van kialakulóban. Míg a korábbi időszak értelmisége túlnyomórészt a nemesség köréből került ki, most a sokkal radikálisabb, nem nemesi származású, ún. raznocsinyec értelmiség kezdett domináns szerephez jutni. Nemcsak származásuk tekintetében különböztek a korábbi értelmiségi ideáltól, hanem céljaik és módszereik is teljesen átalakultak. Az 1850-es években felnövekvő értelmiségi generáció tagjai, már elvetik az „apák” romanticizmusát, a művészetkultuszt, az absztrakt gondolkodást, a „fiúk” a realizmusnak, a természettudományok rajongásig fokozott képviselésének, az „értelmes önzés”-nek (Csernisevskij) a képviselői voltak. A „hatvanasok” nemzedéke a szekularizációs folyamatot továbbvitte, amihez a pozitívizmus és a materialista szemlélet újabb lökést adott. Csakhogy ez a szekularizáció nem a nyugati minták szerint ment végbe, mivel orosz talajon igen erőteljes etikai jelleggel társult. (Ez rövid időn belül, mint láthattuk, az ellenkezőjébe csapott át, szekularizáció-ellenes hatást váltott ki, vagyis idővel a vallási fundamentum jelentősége értékelődött fel.)

A magát realistának valló irányzat a pozitívizmust és a személyiséget középontba állította, legtipikusabb képviselői a narodnyikok voltak, akik P. L. Lavrov és N. K. Mihajlovskij ideológiai alapvetéséből indultak ki. Lavrov szerint az újfajta tudást a „kritikusan gondolkodó személyiségeknek” kell fel-

tárni, ugyanis csak ők képesek a Jó és Rossz fogalmából kiindulva az ismereteket kellőképpen (axiológiai alapon) osztályozni és rendszerezni. Már az 1840-es évek végén Herzen azt tanította, hogy Oroszországban a szocializmus a földből nő ki, vagyis paraszti alapokon nyugszik majd, mivel az obszcínákra mint történeti képződményekre támaszkodhat. Herzen, Bakunyin és Lavrov hatására az 1870-es években az értelmiség vezeklésének egy új formája honosodott meg, a „nép közé járás”, melynek kettős célja volt: egyrészt az értelmiség tisztába akart jönni a nép sorsával, s meg akarta ismerni a „népi bölcsességet”, másrészt a népet a szükségesnek vélt ismeretek birtokába szerezte volna juttatni. Ezzel párhuzamosan elő akarta készíteni a talajt egy eljövendő forradalomhoz, mellyel az értelmiség fel kívánta számolni a közte és a nép között tátongó szakadékokat – összegezve törleszteni szeretete volna évszázados adósságát. Ez a rosszul értelmezett népimádat, melyet többek között VI. Szolovjov is a bálványimádás egyik típusának tartott, még a szlavofilek öröksége volt, akik a népet az isteni igazság és az eredeti, tiszta keresztény tanítás képviselőjének tartottak. A „nép szolgálatának” eszménye az értelmiség egyik alapvető attribútuma, szlavofil eredetű ugyan, ám a tartalma már sokkal inkább a nyugatos gondolatkörhöz állt közelebb, a népért folytatott önfeláldozó küzdelem pedig a „bűnbánó raznocsinyec” mentalitás velejárója volt.

A narodnyikok vezeklése egyre radikálisabb formákat öltött, mígnem egy részük a rendszeres terrorcselekmények során életét áldozta a népért folytatott „szent ügynek”, s ezt a morális imperatívuszt hagyta örökölni a következő nemzedékeknek. Ez az etikai attitűd a szocialista mozgalmakban is éreztette hatását, és mérsékeltebb vagy radikálisabb formában az értelmiség túlnyomó többsége még mindig lelkiismereti kérdést csinált abból, hogy ledolgozza a nép előtt történelmi adósságát. Ezt a naiv szemléletet csak az 1905-ös orosz forradalom hatására kezdték felülvizsgálni, ugyanis kiderült, hogy az értelmiség egyáltalán nem egységes, ráadásul a modern politikai pártok megjelenésével még inkább polarizálódott, számos értelmiségi pedig apolitikus magatartást vett fel. Ennek eredményeképp a politikai és ideológiai küzdelem egy időre lecsendesedett, javarészt erkölcsi és esztétikai kérdésekkel foglalkoztak (L. Tolsztoj vallási moralizmusa, Rozanov, az ezüstkori „enciklopédistája” – Vj. Ivanov). Az orosz kultúrára alapozva az értelmiség egy része (Vj. Ivanov mellett E. N. Trubeckoj, Merezszkovszkij, Sesztov, M. O. Gersenzon, V. V. Rozanov) Oroszország új nemzeti lelkületének megteremtéséről értekezett, ami új utakat sejtetett. Erre sarkallt a sikertelen orosz-japán háború, az első orosz forradalom és a társadalom modernizációja. Az új nézőpontok, eszmék ellenére az intelligencia jelentős hányada azonban a korábbi narodnyik eszmekör képviselője maradt, holott ez a fajta ideológiai türelmetlenség és politikai kalandorság, mely a narodnyik színezetű értelmiségtől nem volt idegen, már egyáltalán nem volt alkalmas arra, hogy haté-

konyan kezelje a nemzet konszolidációjának, az intellektuális konfliktusnak a kérdését.

#### VEHI – AZ INTELLIGENCIA GÖRBE TÜKRE

Ebben a felfokozott szellemi, társadalmi légkörben jelent meg 1909-ben a *Vehi Szbornyik sztatyej o russzkoj intelligencii* (Méröldkövek Cikkgyűjtemény az orosz értelmiségről) című kötet, melynek szerzői (Bergyajev, Frank, Florenszkij, Bulgakov, Sesztov, Rozanov, Kisztyakovszkij, Gersenzon stb.) éppen ezt a narodnyik típusú, radikális értelmiségi attitűdöt bírálták

A Vehit megelőzően két olyan kötet is megjelent, mely az értelmiség felelősségét latolgatta – 1902-ben a *Problemi idealizma* és 1906-ban Sz. A. Harizomenov kötete, *Az intelligencia bűnei*.<sup>465</sup> Míg az említett két kiadvány alig keltett visszhangot, addig a Vehi olyan heves reakciókat váltott ki a társadalomból, mely csak Csaadajev művének, a *Filozófiai levelek* (1836) megjelenéséhez volt fogható. Nem véletlen a párhuzam, hiszen mindkét mű az orosz intelligencia értékvilágát kérdőjelezte meg, s számolt le a korábbi értelmiségi mítoszokkal. A Vehi szerzői elutasították az erőszakot, egyúttal a forradalmat<sup>466</sup> is, melyet az orosz buntovcsina kategóriájába soroltak, és nem tekintették azt igazi társadalomformáló erőnek. Elvetették, mert szükségszerűen generál ellenforradalmat, ami az erőszak eszkalálódásához vezet. A szerzők az orosz nép eszméjét fikciónak, értelmiségi mítosznak, a „népimádat vallásának” nyilvánították, mivel nem a valós történelmi állapotok vizsgálata során jutott el a nép jellemzőinek (bölc, hatalmas erejű, a jövőt, a tisztaságot és az igazságot hordozza) meghatározásához. Ez a szemlélet a vehisták szerint csak arra volt alkalmas, hogy egyre jobban elterelje az értelmiség figyelmét a tényleges valóságról. Önáltatásnak nyilvánították a szocializmus eszméjét is, mivel az csak a társadalom, az egyes emberek külső világát volt hivatott átformálni, viszont magát az embert nem, ráadásul mindezt a földi mennyország ígéretével társították. A szocialista megoldások helyett a világszemlé-

---

<sup>465</sup> A radikális értelmiségiek között is voltak olyanok, akik maguk is a forradalmi értelmiség szellemi válságáról szóltak, például Borisz Szavinkov (1875-1925), az eszerek terrorista szervezetének egyik vezetője, Ropsin álnéven 1909-ben *Kony bled* címen megjelentetett regényében. 1908-ban P. Novgorodcev a *Krizis szovremennogo pravoszoznanyija* címmel tanulmányt írt, mely szintén az értelmiség belső válságának egyik fontos elemét, a jogtudat válságát boncolgatta, s arra a következtetésre jutott, hogy ezen válság pozitív hozadéka az utópikus hit eltűnése.

<sup>466</sup> „A forradalmat túl gyakran fertőzi meg épp az a szellem, amely ellen küzd: az egyik despotizmus szüli a másik despotizmust, az egyik rendőrség a másikat, a reakció vandalizmusa a forradalom vandalizmusát.” Bergyajev, Ny. A.: *Revoljucija i kultura*. In: *Poljarnaja zvezda*, 1905. dec. 2.

letet vallási-metafizikai alapokra kívánták helyezni, a harcos, forradalmár értelmiségi habitust pedig végleg a történelem rekvizitumai közé kívánták zárni. Sz. Bulgakov az aktív, a reális feladatokkal foglalkozó értelmiségi, a „vallásos humanista” tevékenységének kultuszát szorgalmazta. Súlyos vádként hozták fel azt is, hogy a radikális értelmiségből hiányzik az általa oly fontosnak tartott morális értékrend és a személyiség tényleges jelentőségének, rendeltetésének gyakorlati realizálására irányuló igény is.

A vehisták azonban önkéntelenül is a konzervatív liberalizmus támogatóiként léptek fel, s a radikális értelmiség messianizmusa helyébe egy más tartalmú messianizmust tételeztek, mely apolitikus és nemzeti vagy etatista jelleget öltött. Ráadásul a *Vehi*-ben felvetett kérdésekre konkrét, érdemi válaszokat az olvasó nem kapott, hacsak nem tekintjük annak az erkölcsi öntökéletesítés, avagy a „kozmosz igazság”-ból eredő közös hit programját.

A forradalomvárás közepette a mérsékletre intő és belső elmélyülést szorgalmazó vehisták nem találtak közös hangot a radikális értelmiség képviselőivel, így szinte az orosz társadalom majd minden rétegének képviselője bírálta a *Vehi* szerzőinek álláspontját (pl. Lenin, Miljukov, D. A. Boborikin).

Valójában azonban a vehisták sem jutottak közelebb az értelmiségi lét problémáinak megoldásához, hiszen maguk is egy monomániás gondolat rabjaivá váltak, midőn az erkölcsi öntökéletesítés programját hirdették, ezáltal ugyanúgy utópista színezetű szemléletbe kergették magukat, akárcsak a radikális értelmiségiek. Ráadásul a moralizmustól sem tudtak elszakadni, hiszen a „személyes hőstett” szerepének (túl)hangsúlyozása ugyanolyan illuzórikus misszióvállalást rejtett, mint a korábbi ideológiáké. Bírálatuk-programjuk teleológiai irányultsága, utópisztikus jellege, túlzott elvárásaik voltaképpen ugyancsak az orosz értelmiségi lét lelkiismeret általi orientáltságáról tanúskodnak. A scientia moralist egyoldalúan képviselő radikális értelmiségtől azonban csak az különbözteti meg a vehistákat, hogy náluk a synteresis és a conscientia közötti kapcsolat kölcsönhatáson alapuló igényként fogalmazódott meg (újra), ebből adódóan tisztábban látták saját tetteik következményeit.

Az orosz értelmiség mártírológiája valójában abból adódott, hogy a vállalt feladat terhe és a cselekvésképtelenség közti feszültséget a lelkiismeret (belső) hangjának öntudatlan és felelőtlen tompításával igyekezett oldani. Ez a kísérlete kudarcot vallott, s amikor a sikertelenséggel érdemben számot tudott volna vetni, akkor már a XX. század külső zaja nyomta el ezt az egyre halkuló hangot.

***„A lelkiismeret a gond hívása  
a világban-benne-lét hátborzongató  
otthontalanságából: felszólítja a  
jelenvalólétet legsajátabb bűnösnek-lenni-  
tudására.”***

---

# A LELKIISMERET FENOMÉNJE HEIDEGGER LÉT ÉS IDŐJÉBEN

---

FEHÉR M. ISTVÁN

**H**eidegger fő művének egyik kiemelkedő pontját – ha nem éppen voltaképpen csúcspontját – alkotja a lelkiismeret fenomenjének elemzése. De már a *Lét és idő* felé vezető úton, Heideggernek a húszas évek során tartott egyetemi előadásain – elsősorban Arisztotelész-értelmezések közepette – föltűnnek és bizonyos határozottsággal körvonalazódnak a későbbi elemzés meghatározó vonásai. Előadásomban először a fejlődéstörténeti, majd a fő műben kirajzolódó szisztematikus aspektust szeretném röviden vázolni.

## I.

Ha először a fejlődéstörténeti aspektust vesszük szemügyre, azaz a lelkiismeret-téma Heidegger pályáján való kiemelkedését fiatalkori útkeresésének kontextusába próbáljuk illeszteni, célszerű lehet Gadamer egyik visszaemlékezéséből kiindulnunk. Eszerint egy 1923-as Arisztotelész-szemináriumon, melynek tárgya a *Nikomakhoszi etika* volt, Heidegger a hallgatókkal a *phronészisz* fogalmát elemezte. *Tekhné* és *phronészisz* különbségét tárgyalva az óra az arisztotelészi mű VI. könyvének ama részéhez érkezett el, ahol arról esik szó, hogy a technikai tudástól eltérően a *phronészisz* tekintetében nem áll fenn a felejtés lehetősége (1140b29). Heidegger kérdésére, vajon miről lehet itt szó, a hallgatók tanácstalanul hallgattak, a görög fogalmak fordításával kezdtek bajlódni és a szöveg értelmezésébe temetkeztek, miközben az idő előrehaladt, és az óra a vége felé közeledett. „Mit jelent az, hogy a *phronészisz* tekintetében nem létezik *léthé?*”, kérdezte célzottan Heidegger. Miután értékelhető választ továbbra sem kapott, s az óra végét jelezve valami csengőféle is megszólalt, a hallgatók szerencsétlenkedését Heidegger végül egy szűkszavú kijelentéssel zárta le. „Uraim, ez a lelkiismeret” – mondta tömören, majd kísértalt a teremből.<sup>467</sup> – Ez a drámai és provokatív kijelentés persze erős „pedagógiai túlzás” volt, fogalmaz Gadamer, hiszen az arisztotelészi *phronészisz*-fogalom itt átkerül a keresztény modernségbe, azaz egy

---

<sup>467</sup> Lásd H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke* (1-10 köt. Tübingen: Mohr, 1985–1995; a továbbiakban: GW) 3, 200., 400. o.; GW 10, 7. o. Vö. Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984 (a továbbiakban: IM), 224. o.; a *phronészisz* részletes elemzését ld. GW 5, 230–248. o. Magánál Heideggernél ld. most *Gesamtausgabe*, -Bd. 19, 56. o.



teljesen elütő fogalomvilágba, ám a példa mindenképpen megvilágítónak tekinthető, arra pedig föltétlenül alkalmas, hogy a fenomenéhez figyelemfelkeltő–meggondolkodtató hozzáférést biztosítson. A két fogalom közti különbségeket hosszasan lehetne taglalni, ám nyilvánvaló, írja Gadamer, hogy akkori gondolati érlelődése szempontjából az arisztotelészi *phronészisz*-fogalomban mit találhatott Heidegger vonzónak. Azt nevezetesen, hogy a tudás olyan fajtájával van itt dolgunk, mely nem vonatkoztatható a tudomány objektíválható tudására, hanem a mindenkori konkrét egzisztenciális szituáció tudását illeti.<sup>468</sup>

Gadamer visszaemlékezése és kiegészítésként hozzáfűzött megjegyzései az azóta eltelt időben napvilágot látott Heidegger-előadászövegek fényében teljességgel helytállónak bizonyulnak. 1924/25-ös előadásában Heidegger a *phronészisz* elemzését a *doxától* és a *tekhnétől* való elhatárolással indította: a *phronészisz* „az ittlét létét magát illeti”, jelentette ki hangsúllyal; a meg-gondolás tárgya „az élet maga”.<sup>469</sup> Amennyiben a *phronészisz*nek a ember létét kell hozzáférhetővé tennie, úgy ebben persze az rejlik, hogy ember önmagát eredendően nem látja, önmaga elől rejtve van. A *phronészisz* „eszerint nem magától értetődő valami, hanem *feladat*, melyet valamely *prohaireszisz*-ben kell megragadni”. „Amit tapasztaltam, megjegyeztem, megtanultam, azt el is felejtettem”, fejtí Arisztotelészt kommentálva Heidegger; „az *aletheuein* ezen lehetősége a *léthé* hatókörében áll. [...] Más a helyzet a *phronészisz*-szal. [...] A *phronészisz* esetében nem áll fenn a felejtés bukáslehetősége. Arisztotelész explikációja e ponton nagyon tömör ugyan. Ám a szövegösszefüggésből világos: Arisztotelész itt a *lelkiismeret* *fenoménjébe* ütközött. A *phronészisz* nem más, mint a mozgásba hozott lelkiismeret; az, ami egy cselekedetet megvilágíthatóvá, átláthatóvá tesz. A lelkiismeretet nem lehet elfelejteni” – ezért hát nem is olyan valami, ami „teoretikus tudásként volna megjelölhető”.<sup>470</sup>

Hogy Heidegger a lelkiismeretet *fenoménjét* a *phronészisz* felől nyitja meg, azért tűnhet szokatlannak – s erre utalhatott Gadamer is –, mivel a jelenségekör szó szerinti megfelelője a görög *szüneidészisz*, ill. ennek latin fordítása, a *conscientia*, s a szokásos szómagyarázatok is innen indulnak ki. Hogy ezzel Heidegger ne lett volna tisztában, teljességgel kizárható. Ám közelebből szemügyre véve a dolgot, nem annyira az a lényeges itt, hogy a *szüneidészisz* (*conscientia*), a *prohaireszisz* vagy a *phronészisz* felől nyitjuk-e meg a lelkiismeretet *fenoménjét*, mint inkább az, hogy – bármi legyen is a kiindulópont – milyen értelemben teremtünk hozzáférést hozzá, azaz mi-

---

<sup>468</sup> Lásd GW 3, 200. o.

<sup>469</sup> Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1976-tól (a továbbiakban: GA) 19, 49. o. Vö. uo., 143., 166. o. A következőkhöz ld. uo., 52. o.

<sup>470</sup> GA 19, 56. o. (Kiemelés az eredetiben.)

képp explicáljuk, hogyan értelmezzük a fenomént. (Egyébként a *phronészisz* felől való indítás, ha jól látom, a *Lét és időben* már nem jelenik meg.) Ebben a tekintetben viszont nem jelentőség híján való, hogy a *szüneidészisz* jelenségkörének szokásos leírásai olyan vonásokat tartalmaznak, amelyek a *phronészisz* Heidegger általi explicációjával nagyfokú hasonlóságokat mutatnak.

A „lelkiismeret” (*Gewissen*) szó, írja például Zwi Werblowsky, a mi nyelvhasználatunkban a *szüneidészisz*, *conscientia* klasszikus fogalmainak fordítása. Elsősorban együttes tudást, *Mitwissent* jelent; ám az, akivel vagy amivel az ember *együtt tud*, nem más, mint önmaga, saját énje. Az Újtestamentumban a *szüneidészisz* nem annyira meghatározott cselekedetek értékelését látszik jelölni, mint inkább egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudatot, úgyhogy a *szüneidészisz* páli fogalmát inkább a szentségnek vagy a tisztátalanságnak és a bűnnek az emberben lakozó szellemével lehet egyjelentésűnek venni.<sup>471</sup>

„Egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudat” („ein die Lebenshaltung als Ganzes bezeichnendes Bewußtsein”): ez nagyon is megfelel annak a módnak, ahogy Heidegger az idézett előadáson éppenséggel a *phronésziszt* – később a fő műben pedig a lelkiismeretet (immár a *phronésziszra* való visszavonakoztatás nélkül) – explicálja; valóban nem egyedi cselekedetek megítéléséről, hanem meghatározott, az élet, az egzisztencia egészét átfogó magatartásról, viszonyulásmódról, nem utolsósorban önmagához való viszonyulásról van szó; a *phronészisz*, mint Heidegger az idézett előadáson utalt rá, „az ittlét létét magát illeti”, a meggondolás tárgya „az élet maga”.

Ez az értelmezési irány jól jelzi a fiatal Heideggernek az első világháború végétől a *Lét és időig* ívelő útkeresését. Jelzés értékű ebből a szempontból már az, ahogyan a fiataalkori előadásokon Arisztotelészhez közelít. Ez az Arisztotelészhez való hozzáférés, mint Gadamer írta visszaemlékezéseiben, fölöttébb új és szokatlan volt. Úgyszólván alulról, a tényleges élet felől közelített. Első előadásai nem Arisztotelész Metafizikáját vagy Fizikáját tárgyalták, hanem a Retorikát.<sup>472</sup> Heidegger érdeklődése a tényleges életre irányult.

Heidegger első világháború utáni útkeresése s ennek során végrehajtott hermeneutikai fordulata az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való – a kor filozófiája, elsősorban az életfilozófia, a historicizmus és a kultúrkritika által szorgalmazott s közvetített – visszafordulásban állott. Háború utáni előadásai hirtelen új matematika előtérbe nyomulásáról tanúskodnak. A lét különböző valóságmódjainak, a lét és érvényesség szféráinak a disszertációban és a habilitációs

<sup>471</sup> R. I. Zwi Werblowsky: „Das Gewissen in jüdischer Sicht”, *Das Gewissen in der Diskussion*, hrsg. J. Blühdorn, Darmstadt: WB, 1976, 21–49. o., 23. o.

<sup>472</sup> GW 3, 399. o.

írásban történt logikai-tudományelméleti taglalása helyébe új téma lép: a tényleges-történeti élet a maga mindenkori – akár vallási – konkrétciójában. A tárgyalt szerzők között olyan nevek bukkannak fel, mint Szent Pál, Ágoston, Luther, Kierkegaard, Dilthey. „Értelem”, „jelentés” nem alkot most önmagán nyugvó külön világot, ahogy a transzcendentális-értékfilozófiai perspektíva fényében korábban vázolta, hanem a mindenkori tényleges életben gyökerezik, s csak belőle ragadható meg.<sup>473</sup> Az ember konkrét élete felé való fordulás, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulás által a századforduló episztemológiai-tudományelméleti filozófiai klímájában Heidegger ilyenformán alapvető fogalmi áttörést hajtott végre. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyúttal az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történeti élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja.<sup>474</sup> Az intencionális létezőt Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – de úgy is fogalmazhatnánk, hogy „fenomenológiaiabb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél ily módon a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és idő*ben „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik.

Egy a harmincas évek végéről származó nemrég hozzáférhetővé vált visszapiillantásban maga Heidegger is úgy tekint vissza gondolati útjára, hogy annak az elején „az életből mint alapvető valóságból” indult ki.<sup>475</sup> Az életfilozófia elmosódó, a fogalomnélküliség irracionalizmusának határát súroló életfogalmát Heidegger Kierkegaard és Jaspers hatására egzisztenciává radikalizálja, de az élethez való oda- és visszafordulásban Heidegger egyáltalában elégedetlenséget érzett azzal a móddal, ahogy a kortársi filozófia az emberi életről beszélt, s ez csakhamar ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a filozófia egész fogalmisága inadekvát: elavult, előregedett, nem felel meg annak, ahogy a dolgokat a való életben tapasztaljuk. Minthogy az ember a létezők egyike, s az emberi élet is az élet, ill. az élővilág tágabb regionális mezőjében helyezkedik el, az a mód, ahogy a filozófia az ember életéről, létéről beszél, nyilván nem független attól a módtól – sőt, bensőleg

<sup>473</sup> Vö. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. kiadás, 1983, 27. o.

<sup>474</sup> A háború utáni előadásokon Heidegger fölvázolja egy ebben az értelemben felfogott „eredettudománynak” (mint életfenomenológiának) a programját, amelyet egyúttal „történeti tudományként” („historische Wissenschaft”) és – ami a mi szempontunkból lényeges – „végső soron hermeneutikai” tudományként jelöl meg („Ursprungswissenschaft letztlich die hermeneutische ist”). Ld. GA 58, 55. o.

<sup>475</sup> Vö. GA 66, 412. o.

összefügg vele –, ahogy a filozófia a többi dologról: a létezőkről, a létező különféle tartományairól s egyáltalán a létéről beszél. S a feladat akkor a hagyományos filozófia egész fogalmi kelléktárának a létkérdésből kiinduló kritikai felülvizsgálata, ahogy Heidegger nevezi: destrukciója.<sup>476</sup>

Heidegger alapvető kritikai belátása szerint az európai filozófia a léthez a teoretikus viszonyulás, a teória beállítottságában és nyelvezetével (az e beállítottságból fakadó fogalmisággal) közeledett. Mivel a teoretikus viszonyulás – a hétköznapi, „tényleges” életből való kiindulás felől szemlélve – az embernek nem az eredeti, legközvetlenebb létmódja, így a görög-európai metafizikának – a teoretikus létmódban fogant – lételméletei sem tarthatnak igényt originalitásra. A lét kérdése a filozófiai tradícióban nemhogy megnyugtató válaszra nem lelt, de a görögök óta voltaképpen igazi kérdés tárgyává sem lett – egyszerűen feledésbe merült. Amit Platón és Arisztotelész e téren elértek, azt a rákövetkező tradíció csak külsődlegesen rendezgette-rendszerezte, magukhoz a dolgokhoz nem volt immár eleven kapcsolata; s Heidegger számára az újkori filozófia sem jelent itt döntő fordulatot. Ez viszont azt jelenti: miközben filozófia és tudomány azzal a pretenzióval lép föl (vagy legalábbis azt a benyomást kelti, azt a hallgatóságos hiedelmet terjeszti el), hogy a „dolgokat” (az életet, a világot stb.) „objektíven” ismeri meg (ahol is ennek valami olyasmit kellene jelentenie: úgy, ahogy a dolgok ténylegesen vannak, ténylegesen adódnak), addig Heidegger szerint ez korántsincs így. Filozófia és tudomány sokkal inkább egy a tényleges élet szempontjából másodlagos, levezetett beállítottság, a teoretikus létmód felől, annak talaján fogalmazza meg a maga „teóriáit”, s ezzel éppenhogy nem szolgáltat igazságot annak a módnak, ahogy a „dolgok” (a világ stb.) *ténylegesen* vannak, adódnak.<sup>477</sup> „Vissza a dolgokhoz!” – ezt a husserli jelszót

---

<sup>476</sup> A létkérdés a tényleges életre irányuló kérdéssel szinte egyidejűleg, vagy nem sokkal azt követően megfogalmazódik, mindenestre az a belátás, hogy a tényleges életre irányuló kérdés következetesen végiggondolva a létre, a létezőkre irányuló ontológiai kérdés tematizálásával bensőleg összefügg, kezdetétől fogva jelen van Heidegger háború után tartott előadásain (vö. pl. GA 56/57, 22., 26. sk. o.; GA 61, 58., 60. o.; GA 63, 25. sk. o.).

<sup>477</sup> A fiatal Heidegger gondolkodói útjával, hermeneutikai fordulatával, részletesebben foglalkoztam néhány korábbi tanulmányomban: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”. Th. Kiesel, J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994, 73–89. o.; „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to *Being and Time*”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, no. 2, Spring 1995, 189–228. o.; „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to *Being and Time*”. *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology*

Heidegger lelkesen magáévá teszi, majd csakhamar maga Husserl ellen fordítja. A „dolog”, amihez vissza kell térni – s ami egyúttal minden értelem forrása, a filozófia igazi kiindulópontja –, az ő szemszögéből nem a transzcendentális tudat, hanem a történeti élet, s ami ettől nem választható el: ez utóbbinak a történetileg áthagyományozott fogalmi önértelmezése.<sup>478</sup>

Innen szemlélve nem nehéz belátni: az egzisztenciává radikalizált tényleges-történeti élet önmegragadásában, önmagához való viszonyának tematizálásában lelhetett Heidegger megbízható, tekintélyes szövetségésre Arisztotelész gyakorlati filozófiájában, s találhatott egyúttal döntő kapcsolódási pontokat a Nikomakhoszi Etika *phronészisz*-elemzésében. A *phronészisz* persze a változóra, a hold alatti világra érvényes, arra, ami másként is lehet, mint ahogy van, ám ez a *tekhné* és a *doxá*ra is áll.<sup>479</sup> A *phronészisz* specifikumát Heidegger sokkal inkább abban látja, hogy a megfontolás „tárgya ugyan úgy határozódik meg, mint ami másképp is lehet, ám e tárgynak kezdetől fogva vonatkozása van a megfontolóra magára”<sup>480</sup> – míg mondjuk a *tekhné* révén való előállítás valami másra, pl. a házra vonatkozik. A szükségszerű esetében pedig – vagyis arra vonatkozóan, ami nem lehet másként, mint ahogy van – nincs helye semmiféle megfontolásnak: „az, ami szükségszerűen van úgy, ahogy van, nem lehet lehetséges megfontolás tárgya”.<sup>481</sup>

Föl kell figyelnünk arra, hogy ez a *phronészisz*-elemzésben hangsúllyal kiemelt alapviszony mily nagyon közel áll ahhoz, ahogy Heidegger a hermeneutikát, a fakticitás hermeneutikáját 1923-as *Ontológia (a fakticitás hermeneutikája)* c. nevezetes előadásán meghatározta. Heidegger itt azt fejtette ki, hogy a fakticitásnak (a tényleges emberi életnek, a ténylegességnek) a viszonya a hermeneutikához (az értelmezéshez) nem olyan jellegű, mintha a fakticitás a hermeneutika „tárgya” volna, s mondjuk csupán arról volna szó, képes-e a hermeneutika ezt a tárgyat adekvát módon megragadni (ebben az esetben ugyanis a diszciplína – a hermeneutika – és tárgya között véletlenszerű lenne a kapcsolat). A herme-

---

*and Existential Philosophy*, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf, *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1 (Spring 1996), 9–35. o.

<sup>478</sup> A fenomenológiai leírás itt nem adottságok szemléletéből, hanem az ittléthez lényegileg hozzátartozó *megértésből* – ontológiaként pedig a létmegértésből – indul ki. Abból, hogy az ittlét a tényleges életben eléje kerülő dolgokat – csakúgy, mint magát az életet – nem pusztá szemlélés révén, gondolati aktusokra való reflektálás révén *leírja*, hanem előzetes megértés és viszonyulás alapján *értelmezi*. A fenomenológia ezáltal hermeneutikai jelleget ölt. A leírás akkor itt annyit tesz, mint előzetes megértés és viszonyulás alapján történő értelmezés.

<sup>479</sup> Vö. GA 19, 50., 55. o. Ariszt. 1140b27sk.

<sup>480</sup> Vö. GA 19, 48. o.

<sup>481</sup> GA 19, 50. o.

neutika (az értelmezés) sokkal inkább egy magához a fakticitáshoz tartozó létmód, úgyhogy ha a fakticitást a hermeneutika „tárgyaként” határozzuk meg, akkor ez magát a hermeneutikát is ezáltal bensőleg érinti, hasonlóképpen, mintha a botanika egy adott meghatározása érintené azt a módot, ahogy tárgya, a növények léteznek. Heidegger magyarázatát úgy érthetjük e ponton, hogy ha a hermeneutika a maga „tárgyaként” bírja a fakticitást, akkor már meg is változtatta a hozzá való viszonyát.<sup>482</sup> Ha az ember a fakticitást valamely „tárgyként” fogja fel – azaz olyan valamiként, ami szemben áll vele –, akkor ezáltal már meghatározott viszonyt alakított ki vele kapcsolatban, azaz az eredeti viszonyt bensőleg átalakította-módosította. A *Lét és idő* bevezető részeiben a létkérdés összefüggésében hasonlóképpen arról esik szó, hogy a kérdés tárgya lényegileg érinti magát a kérdezőt, illetve a kérdezőt, lényegileg visszahat rá, azaz nem független tőle.<sup>483</sup> Kérdés és tárgy ebben a sajátosan hermeneutikai értelemben nemhogy nem függetlenek egymástól, de kapcsolatuk olyannyira szoros, hogy elmondható: egyfajta sajátos szimbiózisban, egymásra-utaltságban élnek. Kérdés és tárgy soha sem kerülhetnek olyan viszonyba, hogy a kérdés egyfajta univerzális elemzési technikává (tárgyától függetlenné, szabadon lebegővé) válhatna, a tárgy pedig ennek megfelelően tetszőlegessé, felcserélhetővé válnék.<sup>484</sup>

A *phronészisz*-elemzésben mármost hasonlóképpen arról esett szó, hogy a megfontolás tárgyának olyképpen van (vissza-) vonatkozása magára a megfontolóra, hogy a *phronészisz* „maga is bizonyos módon ahhoz a létezőhöz tartozik, amely saját témáját alkotja”, illetve egy másik megfo-

<sup>482</sup> Ld. erre vonatkozóan az egzisztenciának „ügymenetként” [Geschäftsgang] való felfogását illető megjegyzéseket a *Lét és idő*ben; *Sein und Zeit*, 15. kiad. Tübingen: Niemeyer, 1979 (a továbbiakban: SZ), 294. o.

<sup>483</sup> „wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten” (SZ 8. o.). Ld. ugyancsak GA 17, 76. o.: „[...] das fragende Seiende [...] das Sein des befragten Seienden fundamental mitbestimmt, und umgekehrt”; „Die Antwort schlägt ins Fragen zurück.”

<sup>484</sup> Hasonló a helyzet kérdés és válasz viszonyát illetően. Vö. pl. Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“, GA 9, 304 o.: „Jede sachgerechte Frage ist bereits Brücke zur Antwort. Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen.[...] Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Verantwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher.” GA 61, 153 o.: „das Antwortbilden ständig Bezug zur Frage hat” stb. Ld. végül kérdés és válasz ezen kezdemények nyomán Gadamer által kidolgozott hermeneutikai logikáját (IM 259. skk. o.), továbbá Ricoeur összefoglalását: „A hermeneutika számára [...] az, aki kérdez, része annak a dolognak, amire kérdez” (P. Ricoeur: „Phénoménologie et herméneutique”, *Phänomenologische Forschungen*, 1, 1974, 39. o.; angolul: „Phenomenology and Hermeneutics”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 106. o.; magyarul *Fenomenológia és hermeneutika*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Kossuth, 1997, 18. o.).

galmazás szerint, „maga is fölbukkan abban a létezőben, amelyet neki kell felfednie”.<sup>485</sup> A tárgy mindenkori elvétése itt önelvétést jelent. Míg a *tekhné* esetében a próbálkozás, a kísérletezés és a lehetséges kudarcok hozzájárulnak a képesség kiműveléséhez: a *phronészisz* tekintetében a tárgy mindenkori elvétése önmagunk elvétését jelenti.<sup>486</sup> Itt nincs több vagy kevesebb, valamiféle is–is, mint a *tekhné*nél, hanem pusztán vagy–vagy, „a meghatározott választás komolysága”: vagy eltaláljuk a tárgyat vagy elvétjük. S a tárgy itt az emberi egzisztencia a maga mindenkor változó viszonyai közepette.

A tárgy eltalálása vagy elvétése: ezzel tulajdonképpen már előttünk áll a *Lét és idő* autenticitás–inautenticitás fogalompárja, s egyáltalán az emberi ittlét ama sajátos vonása, amely abban rejlik, hogy képes saját létét megragadni, elsajátítani vagy előle kitérni – képes önmagát megnyerni vagy elveszíteni. A világban-való-lét struktúrája a maga mindennapi létmódjában az, írja fő műve egy helyén Heidegger, ami önmagát elvéteti és elfedi.<sup>487</sup>

## II.

Ezzel eljutottunk a fiatalkori útkeresést ideiglenesen lezáró műhöz, mely Heidegger fő műveként vált ismertté, a *Lét és idő*höz. Mielőtt rátérünk az ebben található lelkiismeret-elemzés szükségképp szűkre szabott elemzésére, említsük meg, hogy a fiatalkori előadások ebben a tekintetben vajmi kevés előlegzést mutatnak. Az időfogalomról szóló 1925-ös előadás, mely a fő mű egyik korai fogalmazványának tekinthető, a vége felé – a 35., utolsóelőtti, hozzátéve egy oldal hosszúságú paragrafusban – érkezik csupán el a lelkiismeret fenomenójának elemzéséhez, s a szövegből már csak néhány tömör, persze korántsem lényegtelen megjegyzés erejéig futja. Az időfogalomról 1924-ben írott hosszabb értekezés, mely publikálatlanul maradt és a hagyatékából az összkiadás 64. köteteként csak 2004-ben látott napvilágot, részletes halál-elemzést tartalmaz, ehhez kapcsolódva pedig gyakran fölbukkan az *Entschlossenheit* fogalma is, az utóbbi mindazonáltal a lelkiismeretre való minden vonatkoztatás nélkül szerepel. Érdekes ugyanakkor, hogy a jóval rövidebb *előadásban*, mely ugyancsak az időről szól, s ugyanebből az évből, 1924-ből származik, ezzel szemben található egy lényeges utalás.<sup>488</sup> Nagy mértékben valószínűsíthető tehát, hogy a fő műben található terjedelmes elemzés – a második szakasz második fejezete, mely bizonyos vonatkozásaiban a harmadikba is átnyúlik, s több, mint negyven

---

<sup>485</sup> GA 19, 143. o.

<sup>486</sup> GA 19, 54. o. A következőkhöz uo.

<sup>487</sup> SZ 130. o. Vö. uo., 58. o.; ld. még uo., 15., 42. sk., 311. o.

oldal hosszúságú – túlnyomó részben meglehetősen későn, azaz a fő mű végső megszövegezésének hónapjaiban születhetett. Ugyanakkor persze az sem zárható ki, hogy ennek egyes részei kéziratban már korábban rendelkezésre álltak, csak Heideggernek nem volt alkalma előadásai során bővebben kifejteni őket.<sup>489</sup>

A két részre és részenként három-három szakaszra tervezett műből, mint ismeretes, az első rész első két szakasza készült el, pontosabban szólva: látott napvilágot. E két szakasz világosan elkülönül egymástól. Az első szakasz „az ittlét előkészítő fundamentálanalízise” címet viseli, míg a máso-

---

<sup>488</sup> GA 64, 122. sk. o. Magyarul: Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34.* Budapest: Kossuth, 1992, 48. o.: „Az ittlét csupán a jövőiségben a saját múltja; visszatér reá a hogyan-ban. A visszatérés módja többek között a lelkiismeret.”

<sup>489</sup> Ezt viszont a *Lét és idő* eddig ismert kiadástörténetének a lelkiismeret-fejezet egy fontos lábjegyzetével való összevetése meglehetősen valószínűtlenné teszi. Mai ismereteink szerint a mű szövegét ill. kéziratát – a rendelkezésre álló előadás-jegyzetek és egyéb kéziratok alapján – a nyomtatás számára Heidegger 1926 első hónapjaiban, vélhetően január és április között készítette el, a kézirat első íveinek nyomdai szedése már áprilisban megkezdődött. A kinyomtatott első tizenöt ív levonatát a marburgi filozófiai kar június elején küldte el a minisztériumnak. Az első rész második szakaszának nyomtatása és korrektúrái a nyári szemeszterbe nyúltak bele, és Heideggernek egyetemi feladatai miatt föl kellett függesztenie a munkát. Amikor visszatért hozzá, akkor viszont – mint levélben beszámolt róla – elkezdte átírni a szöveget; egyúttal jelezte, hogy a munka terjedelmesebb lesz, mint vélte, s így két részben kell majd megjelentetni. Áprilisban még úgy gondolta, hogy a kb. 34 ív terjedelmű szöveg a teljes művet tartalmazza, októberben viszont már arról beszélt, hogy az értekezés két, egyenként hozzávetőleg 25-25 ívnyi részre bontva jelenik meg (a megjelent mű terjedelme végül 28 ív lett). Az időközben végbement tetemes (34 ívről 50 ívre történt) terjedelem-növekedés részét képezhette mármost a közel három ívnyi lelkiismeret-fejezet. Hogy az utóbbi vagy 1926 elején, vagy legkésőbb – átírva és terjedelemben megnövekedve – 1926 nyarának végén születhetett, amellest szól mármost a mű 55. paragrafusának utolsó mondatához csatlakozó lábjegyzet, melyben Heidegger a lelkiismeret értelmezésére vonatkozó irodalmat ad meg, utolsónak említve H.G. Stoker „éppen megjelent monográfiáját”. Heidegger a lábjegyzet további részében bizonyos részletességgel kitér Stoker 1925-ben megjelent könyvére: e monográfia – mint fogalmaz – „figyelemre méltó előrelépést jelent az eddigi lelkiismeret értelmezésekhez képest”, elemzései és saját értelmezése között minden elvi különbség ellenére számos párhuzam áll fenn. E jegyzet alapján kézenfekvő a feltevés, hogy Stoker könyvét Heidegger nem csupán alaposan tanulmányozta, de alkalmasint fontos ösztönzéseket is nyerhetett belőle (ezek némelyikére még visszatérünk), ami a könyv 1925-ös megjelenését tekintve időben nyilván csak 1926-ban történhetett (a *Lét és idő* kiadástörténetét illető utalásokkal kapcsolatban ld. Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest: Göncöl, 1992, 103. sk. o.; Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers „Grundprobleme der*



dik az elemzett struktúrákat az időre vonatkoztatva gondolja tovább. A két szakasz közti átmenet és ezzel a lelkiismeret problémakörének szisztematikus behatárolása meglehetősen világos; a második szakasz azzal az alapvető megfontolással indul, mely szerint az első szakaszban kifejtett egzisztenciális analitika két szempontból sem tarthat igényt a teljességre, vagy ha úgy tetszik: két szempontból is „hiányos” (mint majd kiderül, e hiányban nem csupán az elemzés szenved, de az elemzés tárgya, maga a tematikus létező is a szó pregnáns értelmében „hiányos”). Egyrészt csak az inautentikus ittlétet tartotta szem előtt, másrészt azt sem a maga egészében, azaz „elejétől a végéig”. A feladat akkor egy lehetséges autenticitás és totalitás egzisztenciális körvonalazása.

Első pillantásra úgy tűnhet – s ezt a benyomást a fejezetcímek is megerősíthetik –, hogy az első fejezetben tárgyalt halálemelemzés válaszol a totalitás kérdésére – hiszen a probléma itt elsősorban az, hogy mindaddig, amíg az ittlét létezik, még áll előtte valami, azaz egy bizonyos értelemben még sohasem érte el totalitását –, míg a második fejezetben vázolt lelkiismeretelemzés adja meg a választ az autenticitás problémájára. Közlebbi szemügyrevételkor kiderül, hogy már az első fejezet utolsó paragrafusa rátér az autenticitás problémájára, amennyiben egy autentikus halál felé való lét tervezetét vázolja föl, s hogy a lelkiismeretelemzés oly módon kapcsolódik a halál problémájához, hogy ami ott ontológiai lehetőségként került bemutatásra, az most – hogy ne maradjon úgymond „fantasztikus óhaj” – egyfajta ontikus tanúság révén nyer megerősítést. A halál problémáját tehát Heidegger nem csupán a totalitás, hanem éppannyira az autentikus totalitás szemszögéből tárgyalja. A totalitás és autenticitás viszonyának tekintetében így módon fennálló oszcillációt feltehetően azzal a megfontolással oldhatjuk föl, hogy itt alapjában véve nem két különböző dologról van szó. Mivel a mindennapi ittlétet döntő pontokon a szétszórtság jellemzi, így léte nem pusztán inautentikus, hanem egyúttal töredezett, totalitás híján való is. A totalításra kérdezni így módon nem valami döntően más, mint az autentikus totalításra kérdezni, hiszen már a totalításra irányuló kérdés maga is kiszakít az önfeledt, szétszórt mindennapiságból. A kérdés most már csak az, hogy az ittlét mennyiben képes létének vázolt (autentikus) totalitását *elsajátítani*, a vázolt ontológiai lehetőséget ontikusan (létezőként) tanúsítani.

Az ittlét csak úgy képes *egészként* létezni, ha legvégső lehetősége, a halál felől nyitja meg magát. A halál mint a világban-való-lét abszolút lehetetlensége – föltéve, hogy ilyenként tudatosodik – határt szab és háttérként szolgál minden előtte körvonalazódó lehetőség számára. A halálhoz való ilyen – tudatos és nem elfedő – viszonyulást nevezi Heidegger a halálhoz

---

*Phänomenologie*”. Zur „Zweiten Hälfte” von „*Sein und Zeit*”, Frankfurt/Main: Klostermann, 1991, 14. skk. o.).

való előrefutásnak. Az egzisztencia lehetetlenségének fényében kapnak súlyt, méltóságot és felelősséget az emberi élet eseményei.<sup>490</sup> S mivel mindenki a saját halálát halja – noha nem szükségképpen a saját életét éli –, ez a tény hangsúlyossá teszi az egzisztencia ama jellegét, hogy az kinek-kinek a sajátja. Ez a belátás egyfelől elszigeteli ugyan az ittlétet, önmagára utalja, másfelől azonban ráébreszti mások *sajátlagos*, az övéivel alkalmasint nem fölcserélhető lehetőségeire is.

Az autentikus egészként való egzisztenciának ezt a tervezetét a lelkiismeret fenoménjének elemzése erősíti meg. A lelkiismeret a halálhoz hasonlóan – amennyiben meghallgatásra talál – ugyancsak valami negativitást, „hiányt” hoz tudomásra. Ha köznapi értelemben a lelkiismeret bűnöket hánytorgat fel: azt, hogy az ittlét erről vagy arról saját maga tehet, ennek vagy annak ő maga az oka, akkor ontológiai értelemben (fordítva) saját létéről viszont nem ő tehet, nem ő annak az oka. (Ez kinek a műve? Ki tette ezt? – kérdezi például a tanító a törött ablak láttán. Ez vagy az lehet az én művem, én magam viszont nem a magam műve vagyok.) Ebbe belenyugodni s a problémát félretolni annyi, mint egy valaha is elérhető lehetséges autenticitásról, sajátlagosságról végérvényesen lemondani. Így arra az ontológiai kérdésre: „Ki tehet arról, amilyen vagyok?”, a válasz így hangzik: én – bár persze nem én hoztam létre magamat. Az ittlétnek tehát saját belevetettsége felvállalása révén kell annak az alapnak lennie, melyet nem ő fektetett le. Feltéve, hogy valaha is el akarja *sajátítani* magát, saját maga akar lenni (önmagát úgyszólván utol akarja érni), át kell vennie azt a létezőt, amely átadatott neki (s melynek ő átadatott). Ebben áll – hogy úgy mondjam – az átadás-átvétel sajátos „dialektikája”.

Álljunk meg azért itt egy pillanatra, s tegyük fel a kérdést: miért *kell*? S mi van akkor, ha ez nem történik meg? Vajon mondhatjuk-e, hogy ő át van adva egy létezőnek, ha egyszer nem veszi át? Milyen értelemben van akkor hát átadva neki? S át van-e adva egyáltalán? – Nos, abban az értelemben igen, amennyiben az adomány átvételének elmaradása nem egyedi, egyszeri, felejtető aktus, hanem az átvevőt tartósan – mondhatni, *egy életen át* – meghatározza. Az átvevő akkor is átvevő (címzett) marad, ha a neki szánt adományt/küldeményt újra és újra elutasítja, kitér előle, s e kitérés úgyszólván megrögzött habitusává válik. A címzett akkor is címzett marad – attól még nem szűnik meg címzettnek lenni –, hogy az adományt/küldeményt nem veszi át. Amely amúgy mindig újra és újra odatolakodik hozzá, s átvételt sürget. (Érdeemes közbevetőleg megjegyezni: azt hihetnénk, ha az átvétel elutasítása nem egyedi, egyszeri aktus, minthogy a „küldemény” újra és újra odatolakszik, akkor legalábbis az átvétel megtörténte, a „küld-

---

<sup>490</sup> Hangsúlyosan utal rá például John Macquarrie (1. J. Macquarrie: *Martin Heidegger*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1968, 30. sk. o.).

mény” átvétele az; ám Heidegger szerint az átvétel a maga részéről ugyancsak nem egyedi, egyszeri aktus: újra és újra meg kell „ismételni”, az átvett küldeményt ugyanis az idő folyamán el lehet „veszíteni”).

Ez az átvétel persze csupán lehetőség, nem szükségszerűség. Más szóval: egyáltalán nem *kell* átvenni a létezőt, amely átadatott neki. Az egzisztenciális analitika különben is a lehetőségek világában mozog. Az ittlét mint lehetőség-lét, képes önmagát „választani” vagy „elveszteni”, önmaga lenni abban az értelemben, hogy létét sajátjaként létezi, éppenséggel *elsajátítja*, vagy nem. Ilyenformán lehet persze azt a létezőt, amely ő maga, mely átadatott neki, *nem átvenni* is, tőle elfordulni, előle menekülni – akár egy életen át. Ezt a létezőt átvenni azonban annyi, mint inautenticitásában átvenni; ami a maga részéről azt jelenti, hogy az ittlét mint olyan bűnös.<sup>491</sup> A lelkiismeret szavának meghallása a bűnösség faktumának tudomásulvétele. Megértése: a hívásra való szabaddá válás; a rá adott válasz: a lelkiismerettel-bírní-akará, illetve az *eltökélség* (Entschlossenheit).<sup>492</sup>

Ez utóbbi két fogalmat a következőképpen világíthatjuk meg. Akkor lehet értelmesen azt mondani, hogy a lelkiismeret „szavát” megértem, meghal-

<sup>491</sup> Fentebb a Hiba: A hivatkozás forrása nem található. jegyzetben utaltam rá, hogy Heideggerre valószínűsíthetően hatást gyakorolt H. G. Stoker 1925-ben megjelent könyve. E könyv bevezető fejtegetéseiben mármost a szerző azt a kérdést teszi föl, hogy vajon a lelkiismeretfenoménének zavarbaejtő sokaságában találnuk-e valamilyen katexochén formát, olyat, amelyből a többi mintegy levezethető volna. Ebből a szempontból, írja, „egyáltalán nem értelmetlen azt mondani, hogy a »rossz lelkiismeret« autentikus-igazi lelkiismeretfenomén” (H. G. Stoker: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Schriften zur Philosophie und Soziologie, hg. M. Scheler, Bd. II, Bonn: Fr. Cohen, 1923, 5. o.). Lásd ehhez Heidegger megjegyzését a fő műben: „Gewissen ist primär »böses«” (SZ 290. o.). Vö. még G. Ebeling: „Theologische Erwägungen über das Gewissen”, *Das Gewissen in der Diskussion*, id. kötet, 156. o. Stoker (i. m. 60. skk. o.) kifejti, hogy a lelkiismeret nem azt mondja, a tett volt rossz, hanem azt: Te vagy rossz, s ez azt a további heideggeri gondolatot előlegzi, mely szerint a bűnfenoménre az jellemző, hogy a „bűnös” elsődlegesen az „én vagyok” predikátumaként jelenik meg (vö. SZ 58. §., 281. o.)

<sup>492</sup> Autenticitás és inautenticitás viszonyát – hagyományos terminológiával, de talán nem félrevezető módon – jellemezhetjük úgy, hogy az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je. Ennyiben az inautenticitásnak a mű első szakaszában történt *leírása, megismerése* már előfeltételezi az autenticitást. Az inautenticitás számára ugyanis az inautenticitás nem létezik. Ha nem tudnánk valami olyasmiről, mint autenticitás, akkor az inautenticitás nem tárulhatna fel számunkra ilyenként. Másfelől viszont – létét tekintve – az autenticitás az inautenticitásra épül rá: nélküle nem lehetséges és nincs is értelme. Az inautenticitás pontosan abban az értelemben az autenticitás alapja, ahogy – mint Heidegger írja – a lelkiismeretlenség a lelkiismeret alapja (vö. 58. §. 288. o.).

lom, ha nem taszítom el magamtól, ha megnyílok előtte és hozzáférhetővé teszem magam a számára, ha fogékonyá válok iránta, azaz ha élni akarok e „szóval”, ha azt akarom, hogy a továbbiakban is végigkísérjen, s hallgatni akarok rá, azaz ha *azt akarom, hogy legyen lelkiismeretem*. Ebben áll a lelkiismerettel-bírni-akarási, mely másfelől csak úgy, önmagától nem lehetséges: (rá irányuló korrelatív beállítódást, ilyenként pedig) eltökéltséget feltételez.

Autenticitás és totalitás már érintett egzisztenciális összefüggése határozottabban körvonalazódik akkor, amikor a második szakasz első két fejezetének tanulságait, a halál és a lelkiismeret fenomenjének egymásba kapcsolódását, egymásba fonódását Heidegger a rákövetkező harmadik fejezet elején kifejezetten fölmutatja. Eltökéltség és halálhoz való előrefutás (*Vorlaufen*) közelebbi szemügyrevételkor korántsem idegen egymástól. Az eltökéltség csak akkor igazán autentikus, ha előrefutván, mindenkori egzisztenciájába belefoglalta a halál lehetőségét. Ami egyúttal azt is jelenti: a lelkiismerettel-bírni-akarási, illetve az eltökéltség nem kell, hogy szükségképpen összekapcsolódjék az előrefutással, a lelkiismerettel-bírni-akarási amúgy bármely tetszőleges esetben lehetséges és megtörténhet; ám ha az ittlét teljességéről, totalitásáról van szó, akkor mégsem maradhat el az előrefutással való összekapcsolódása abból a célból, hogy az ittlétet – miként Heidegger az 1925-ös előadáson közvetlen hangnemben fogalmaz – ne csupán a következő két napra, hanem saját létében magában, azaz éppenséggel a maga teljességében, a „legvégéig” válasszuk.<sup>493</sup> Úgy is fogalmazhatunk: az eltökéltség igazából előrefutó eltökéltséggént az, ami; más szóval, az ember eltökélheti magát sok mindenre, de az az igazi, ha az előrefutásra tökéli el magát – ez az igazi eltökéltség. Ám a helyzet fordítva is áll: csupán az előrefutás és az eltökéltség egymáshoz kapcsolódása, az előrefutó eltökéltség érti helyesen az előrefutást.<sup>494</sup> A halálra gondolni, a halálhoz előrefutni – vajon lehet-e eltökéltség nélkül? Vagy másképp fogalmazva: a halálhoz előrefutni és a halálhoz *eltökélten* előrefutni: vajon két különböző dologról van-e itt szó? Mindkét fenomen végpontjában, úgyszólván kiteljesedésében, rábukkannunk a másikra. Ami azt mutatja: autenticitás és totalitás nem szakítható el egymástól. Önmagát elsajátítani és önmagát *teljességében* elsajátítani éppúgy nem két különböző dolog, ahogy a teljes egészben avagy teljességként való létezéstől nem választható el az autenticitás. Az ember akkor autentikusan önmaga, ha teljes egészében – úgyszólván maradék nélkül, minden ízében, totálisan – átvette önmagát. És akkor létezik teljes egészében, úgyszólván megcsonkítatlanul, ha engedi önmagát a maga

---

<sup>493</sup> GA 20, 441. o.

<sup>494</sup> Vö. SZ, 62. §.

autenticitásában megnyílni, azaz nem zárkózik el tőle, nem fordít hátat neki.

Ezen rövid áttekintés után meglepve láthatjuk, hogy a fiatalkori előadások *phronészisz*-elemzésében fölbukkanó igénynek – Arisztotelészben szövetségesre lenni az élet valamely pre-teoretikus, tudományelöttes vagy nem-objektíváló, nem-eldologiasító önmegragadása, önmegvilágítása számára – a fő mű lelkiismeret-értelmezése teljes mértékben eleget látszik tenni, sőt, hogy a fenomen heideggeri jellemzése a *szüineidészisz*, *conscientia*, *Mitwissen* fogalmi horizontja által megnyitott tartomány követelményeinek is megfelel. Hiszen valóban *Mitwissen*-ről van itt szó, még hozzá annak – mint az eddigiekből talán már kitűnhetett, ám mint arra egy további vonatkozásban nyomban visszatérek – Heidegger szerinti legmagasabbrendű fajtájáról, éspedig egyfelől a *szüineidészisz*, *Mitwissen* ama jelentésében, melyet Werblowsky úgy írt le, miszerint az, akivel vagy amivel az ember *együtt tud*, nem más, mint önmaga, saját énje. Heidegger elemzése azonban másfelől egybevág a *szüineidészisz* Werblowsky által az Újtestamentum vonatkozásában kifejtett ama értelmezésével is, mely szerint nem annyira meghatározott cselekedetek értékeléséről, mint sokkal inkább egy az élethez való viszonyulás egészére vonatkozó tudatról van itt szó. Ha ezt követő példájában Werblowsky úgy fogalmazott, hogy – mint korábban szó volt róla – a *szüineidészisz* páli fogalma ebben az értelemben a szentségnek vagy a tisztátalanságnak és a bűnnek az emberben lakozó szellemét jelöli, akkor egyrészt nagyon is látható, hogy itt egy az egész életet átható és meghatározó egzisztenciaformáról van szó, mely nem redukálható egyes cselekedetekre, noha persze kifejeződhet azokban. Hiszen bűnben lenni vagy tisztátalanságban, vagy – fordítva – szentnek lenni nem egyedi cselekedetek, hanem egy egész életforma, életviszonyulás kérdése, s amit Heidegger a lelkiismeret-elemzésben leír, hasonlóképpen egy az élethez fűződő teljes értékű, mindent átfogó viszony: az *Entschlossenheit* nagyon is egyfajta tartás, mely cselekedetek alapja, melyből cselekedetek folynak, cselekedetek következnek belőle, anélkül, hogy ő maga valamilyen cselekedet volna vagy benne valaha is kimerülne. Az előrefutó eltökéltség egy az életet, annak egészét illető magatartás, mely az életet önmaga színe elé hozza s egyszersmind egy hozzá való meghatározott viszonyt alakít ki. Megismerésmód és létmód egyben – hogy Gadamernek a humanista vezérfogalmakról adott meghatározásával éljek.<sup>495</sup> A *szüineidészisz* páli fogalmára való utalás másrészt rögtön fölveti a heideggeri fundamentálonológia lehetséges teológiai hátterének a kérdését, oly kérdés, mely bonyolult és szövevényes, kiterjedt irodalma van – a világnak a bukott világként való páli-lutheri azonosítával Heidegger

---

<sup>495</sup> Lásd IM 35. o.

jellemzése helyenként kétségtelen hasonlóságokat mutat –, s amelynek a részleteibe itt nem bocsátkozhatunk.

Befejezésképp röviden visszatérek annak az utalásnak a további konkréti-  
zálására, mely szerint a lelkiismeret a *Mitwissen* Heidegger szerinti leg-  
magasabbrendű formája. A *phronészisz*, mint Heidegger a korábban idézett  
előadáson utalt rá, „az ittlét létét magát illeti”, a meggondolás tárgya „az  
élet maga”, s a lelkiismeret-elemzés mármost épp ezt hivatott egy sajátos,  
meghatározott módon a *Lét és időben* kibontani. A *phronésziszt* az illető  
előadáson Heidegger sajátos jellegű *a-letheueinként* tárgyalta, a fő műben  
pedig most azt olvashatjuk, hogy az eltökélttség „az egzisztencia eredeti  
igazsága”.<sup>496</sup> – Hogy az igazság a kijelentés sajátja, ezt persze minden  
episztemológus tudja, s még az ifjú egyetemi hallgató Martin Heidegger is  
azt írta disszertációjában: csak kijelentések lehetnek igazak, reális törté-  
nések nem; nem mondhatjuk pl. azt, hogy a napfogyatkozás igaz.<sup>497</sup> Vajon  
mondhatjuk-e akkor, hogy az egzisztencia igaz?

Korábban szó esett róla, hogy a századforduló episztemológiai-tudomány-  
elméleti filozófiai klímájában Heidegger alapvető fogalmi áttörést hajtott  
végre, s hogy ez a (leginkább hermeneutikainak nevezhető) vonás az ember  
tényleges-faktuális életéhez való visszafordulás volt. Szóban forgó esetünk-  
ben ez a hétköznapi nyelv- és fogalomhasználatához való visszatérést jelent.  
Heidegger mármost számos helyen jelzi, hogy az igazságfogalom vizsgálatá-  
ban is a hétköznapi szóhasználatból indul ki, azt veszi alapul, s hogy a  
„megismerés igazsága”, a „kijelentés igazsága”, a „tudományos igazság”-  
kifejezéseknek ennek megfelelően jellegzetes példáknak tekintni ugyan, ám  
semmiképpen sem alapvetőnek, mértékadónak, azaz előbbreválónak olyan  
más hétköznapi kifejezéseknél – a fogalom olyan más előfordulási módjai-  
nál –, mint pl. „vallási igazság”, „művészi igazság”, „matematikai igazság”,  
„örök igazság”, „relatív igazság”, „történeti igazság”; avagy olyan beszédfor-  
dulatoknál, mint „nem bírja elviselni az igazságot”, „az igazságot (az igazat)  
akarjuk megtudni erről a dologról”, „az igazságért élünk és halunk”;<sup>498</sup>

<sup>496</sup> „Ursprüngliche Wahrheit der Existenz” (SZ 62. §, 307), vö. uo. 61. §., 302. o.

<sup>497</sup> Vö. GA 1, 31., 175. o.; később pl. GA 21, 54. o.; bővebben Fehér M. István:  
*Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 1992, 24–31. o.

<sup>498</sup> Vö. GA 21, 7. skk. o.; GA 17, 98. o.; GA 45, 28. o.; GA 9, 177. sk. o. Heideg-  
ger másutt utal az „észigazság” és „tényigazság” leibnizi megkülönbözteté-  
sére is, továbbá arra, hogy a leibnizianus Wolff és Baumgarten az utóbbit az  
előbbiből kísérelte meg levezetni (GA 26, 65. o.). Ezen szójelentések egyike  
(„az igazságot, az igazat akarjuk megtudni erről a dologról”) vélhetően egyik  
jelentésdimenzióját alkotja a késői Heidegger gondolkodására jellemző kö-  
zépponti, a „lét igazságát” illető kérdésnek (az első korszaknak a lét „értel-  
mére” irányuló vezető kérdéséről a késői Heidegger a lét „igazságát” illető  
kérdésre tér át); a „lét igazsága” akkor többek között azt jelenti, hogy az  
igazat akarjuk megtudni a létről, hogy a vizsgálódás a létre irányul, ahogy az

jelzői használatban pedig az „igaz ismeret”, „igaz kijelentés” semmivel sem kitüntetettebb, vagy paradigmatisabb az „igaz”-ra nézve, mint az „igaz barát”, vagy az „igaz(-i) arany”.<sup>499</sup> – *Logika: az igazságra vonatkozó kérdés* c. 1925/26-os kollégiumának Heidegger már a kiindulópontjában jelezte, hogy végzetes leegyszerűsítés volna, ha az igazság tudományát (a logikát) illetve az igazság fogalmát a „tudományos igazságra” szűkítenénk. Tagadhatatlan ugyan, állapítja meg, hogy az európai filozófia tradíciója kezdetektől fogva a teoretikus megismerés, a kijelentés igazságára orientálódott, hogy az igazságnak ez a fajtája vált a görögöktől kezdve egyre inkább mintává és mértékadóvá, s hajtotta maga alá más területek: a vallásos hit, a gyakorlati cselekvés és egyéb ezen alávétéssel párhuzamosan egyre csekélyebb súlyúként kezelt szférák „igazságát” – ám itt következményekkel terhes fejleményről van szó, mely maga is magyarázatra szorul, s melyet ily módon nem lehet naívan alapul venni s a többi számára magától értetődő mérceként elfogadni.<sup>500</sup> A megismerés igazsága, a teória, illetve a rá alapozott tudomány igazsága az európai kultúrában univerzális elsőbbségre tett szert, s amennyiben az igazságnak egyáltalán más formái is a pillantás körébe kerültek, a megismerés igazságához mérték, annak származékként, módosulásaként – s persze tökéletlen, alacsonyabbrendű származékként, módosulásként – tekintették őket.<sup>501</sup> De hát hol van az megírva, hogy az igazság fajtái – mondjuk az elméleti vagy a gyakorlati – közül melyik a voltaképpeni és eredeti?<sup>502</sup> A megismerésre orientált, teoretikus

valójában van (ld. ehhez a *Martin Heidegger* c. könyvem idézett kiadása 29. oldalán szereplő 4. jegyzetet).

<sup>499</sup> Vö. GA 21, 10. o.; GA 34, 3. o.; GA 9, 178. sk. o.

<sup>500</sup> Vö. GA 21, 8. skk. o.; GA 34, 17. o.; GA 9, 230. o.

<sup>501</sup> Vö. GA 21, 11. o.; GA 56/57, 87. sk. o.; GA 58, 23. o.; GA 59, 142. o.; GA 60, 310. o.; GA 17, 123. skk. o.; GA 45, 9. sk. o. Ez valószínűleg Lask-hatást tükröz: Lask fejtette ki korábban, hogy a görögök intellektualizmusa alapvetően befolyásolta a keresztény gondolkodást, s hogy a későbbiekben az „intellektualista előítélet” a teoretikus gondolkodás hatalmát minden egyéb szférára igyekezett kiterjeszteni; a „hit” ebben az értelemben pl. a „tudással” kerül szembe, s negatív jelentésre tesz szert, s általában is, a lényegileg ateoretikus magatartásmódok a teoretikussal való szembeállítás révén nyerik el (többnyire negatív, alacsonyabbrendű) értelmüket: elméleti tudás szemben a gyakorlati tudással, logikai szemben az intuitívval, teoretikus szemben az esztétikaival, tudomány szemben a vallással. (Vö. Emil Lask: *Gesammelte Schriften*, szerk. E. Herrigel, Tübingen: Mohr, 1922, II. köt. 203. skk. o.; ld. ezzel kapcsolatban „Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories” című tanulmányomat: *Martin Heidegger. Critical Assessments*, ed. C. Macann, London: Routledge & Kegan Paul, 1992, II. köt. 373–405. o., az érintett párhuzamot illetően 388. sk. o.).

<sup>502</sup> Gadamer filozófiai hermeneutikájának a kiindulópontja nyilvánvalóan ezekben a heideggeri megfontolásokban rejlik. Gadamer középponti törekvése ugyanis éppen az, hogy – amint azt fő műve bevezetésében írja –

igazságfogalomnak az európai történelemben való győzelmes előretörése során csupán egyszer történt kísérlet arra, hogy az igazság eszméjének új értelmet kölcsönözzenek – jegyzi meg egyik előadásában Heidegger oly módon, mely egyúttal látni engedi saját teológiai múltját is –: az Újtestamentumban.<sup>503</sup> A teológia feladata az lett volna, hogy ezt az új igazságfogalmat kidolgozza, ezt azonban elmulasztotta, s helyette inkább a görög filozófia intellektualisztikus hálójában kereste – önfelédten és tévesen – saját önértelmezésének lehetőségét.

Az a belátás, hogy az igazság Arisztotelésznél ontológiai dimenzióval rendelkezik, Heideggert arra ösztönözte, hogy visszakérdezzen az episztemológiai igazságfogalom mögé. Fontos látnunk, hogy a *teoretikusan* értett igazság és a vele korrelatív teoretikus beállítódás megkérdőjelezése és trónfosztása ugyanakkor még korántsem fosztja meg az embert az *igazságtól mint olyantól*. Az, hogy „nincsenek örök (teoretikus) igazságok”, még nem teszi lehetetlenné, hogy legyen ezzel szemben olyan valami, mint „igaz emberi élet”. Az utóbbi: az „emberi élet igazsága”, a „praxis igazsága” – vagy ahogyan Heidegger nevezi: az „egzisztencia igazsága”<sup>504</sup> – saját nézőpontjából tökéletesen értelmes kérdés marad. Olyan kérdés, melyet az ismeretelméleti szkepszis a legcsekélyebb mértékben sem képes megrendíteni, már csak azért sem, mivel annak dimenziója előtt található.

---

az igazságnak a „tudományos metodika ellenőrzési körén túllépő” tapasztalatát (így a művészet, a filozófia és a történelem tapasztalatát [genitivus obiectivus]) érvényre juttassa; fő problémája, hogy „ezeknek a tudományokon kívüli megismerésmódoknak az igazságát mennyiben lehet filozófiailag igazolni”. „Ezekben a tapasztalásmódokban [ugyanis] olyan igazság nyilvánul meg, mely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható”. „A műalkotással olyan igazságot tapasztalunk, melyre semmilyen más úton nem tudnánk szert tenni” (ld. IM 21. sk. o.).

<sup>503</sup> GA 17, 125. o. Hogy a megismerés és a kijelentés igazságaként felfogott hagyományos igazságfogalom Heidegger általi kérdésessé tételének – valamint az igazság megismerő-dimenzió mögötti, annak alapját képező rétege (az élet és az egzisztencia igazságának terminusaiban történő) felnyitására irányuló, ezzel szorosan összefüggő törekvésének – vallási motívumai lehettek, azt eddig legfőljebb – különböző közvetett források alapján – csupán gyaníthattuk; most azonban, az első marburgi előadás szövegének publikálása óta, fontos szöveghelyek alapján igazolni lehet, hogy Heidegger ilyen irányú vizsgálódása, gondolkodói erőfeszítése valójában vallási háttérből fakadt, közelebbről Augustinus és az Új Testamentum inspirálta. Ld. a fent idézett helyen kívül még GA 17, 120., 128. o.; ehhez kapcsolhatók az „egzisztencia igazságának” fogalmára vonatkozó helyek a fő műben: SZ 221., 297., 307. o. (*Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mások, Budapest: Gondolat, 1989, 389., 497., 511. o.); vö. ugyancsak uo. 213. skk. o. (*Lét és idő*, 377. skk. o.); végül GA 17, 98. o.

<sup>504</sup> Lásd az előbbi jegyzetben idézett helyeket.



Az egzisztencia „igazságát” illető kérdésre mármost Heidegger több szinten és lépésben válaszol; végső válasza éppen hogy az „előrefutó eltökéltség” [*vorlaufende Entschlossenheit*]. E fogalom pedig az „igaz emberi életet”, a (holdalatti világban végbemenő) emberi életet, annak önmegragadását, önmegvilágítását illető kérdésre is – arra a kihívásra, melynek Arisztotelész a *phronészisz* elemzésével próbált megfelelni – egyfajta jellegzetes, teljes értékű választ hivatott adni. Az az állítás, mely szerint a lelkiismerettel-bírni-akarással, az eltökéltséggel „az egzisztencia eredeti igazsága”, ezen háttér előtt nyerheti el sajátos, kitüntetett jelentőségét, s jelenthet figyelemre méltó végpontot Heidegger fiatalkori gondolkodói útkeresésében.

## A LELKIISMERET SZAVA

---

VERESS KÁROLY

**E**mberi önszemléletében minél erőteljesebben fordul az európai ember önmaga felé, és minél nagyobb teret hódít önértelmezésében az individualitás tapasztalata, annál fokozottabbá válik a lelkiismeret problémája iránti érdeklődés. A kérdéskör pszichológiai, etikai, teológiai vizsgálatok tárgyává válik. Mindezek viszont korántsem szüntetik meg annak a lehetőségét, hogy felvethessük: miként merülhet fel a mai ember számára a lelkiismeret problémája mint filozófiai kérdés. A filozófiai hermeneutika által nyitott perspektívából közelítve a lelkiismeret kérdéséhez, a kínálkozó filozófiai megközelítések közül két mérvadó felfogás tűnik számomra megkerülhetetlennek: a Kanté és a Heideggeré.

### A LELKIISMERET MINT ÍTÉLÉS

Kant a felvilágosodásnak a moralításra alapozott emberi önszemléletével összhangban a lelkiismeret kérdéskörét az erkölcsiség szférájába illeszti. A lelkiismeretet az emberben eredendően intellektuális és morális adottságnak tekinti. A lelkiismeretnek az erkölcsiséggel való alapvető, szerves összefüggését Kant két vonatkozásban emeli ki.

Egyrészt a lelkiismeretnek van egy *tartalmi* vonatkozása a moralításra: a kötelesség képzete társul hozzá. Nem abban az értelemben, hogy az ember valamiképpen kötelezhető lenne arra, hogy lelkiismerete legyen. A lelkiismeret – akárcsak a morális érzés – az ember számára nem megszerezhető „valami”, s ezt nem is írja elő semmiféle „kötelesség”. A lelkiismeret másfajta kapcsolatban áll a kötelességeinkkel: nem tartozik a kötelességeink közé, hogy szert tegyünk rá, de a lelkiismeretünk ébreszt rá a kötelességünkre, s arra *kötelez* bennünket, hogy kötelességeket ismerjünk el.<sup>505</sup> De ez sem úgy értendő, hogy a lelkiismeretünk az értelmünket felvilágosíthatja arról, hogy mi a kötelességünk és mi nem az, hanem inkább úgy, hogy ha valaki „a tettek mezejére lép vagy lépett, önkéntelenül és kikerülhetetlenül szóhoz jut a lelkiismerete.”<sup>506</sup> Ez korántsem jelenti azt, hogy ilyenkor a *kötelességünk* lenne lelkiismeretünk szerint cselekedni, „mert ehhez – érvel Kant – egy második lelkiismeretre is szükség lenne, amely az első működését tudatosí-

---

<sup>505</sup> Vö. Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 514; 554.

<sup>506</sup> Uo. 515.

taná.”<sup>507</sup> De az kétségtelen, hogy valahányszor cselekszünk (vagy éppenséggel *nem* cselekszünk), a felébredő lelkiismeretünk a kötelességünkre figyelmeztet.

Másrészt – s éppen az előbbi vetületével összefüggésben – a lelkiismeret *transzcendentális* vonatkozásban áll az erkölcsiséggel: „mint erkölcsi lényben minden emberben eredendően megvan”, úgy, hogy nem ő maga *állítja elő*, hanem „lényéből fakadóan” van meg benne.<sup>508</sup> Az embernek mint erkölcsi lénynek szükségképpen velejárója, erkölcsi mivoltának elengedhetetlen lehetőségfeltétele a lelkiismeret. Erkölcsi lényként az ember egy pillanatig sem élhet lelkiismeret nélkül. Az ember időről-időre elaltathatja magában a lelkiismeretet, de nem kerülheti el, hogy fel ne ébredjen, „s akkor rögtön meghallja a lelkiismeret félelmetes hangját magában”.<sup>509</sup> Nincs a cselekedeteinkről leválasztható, azoktól függetlenül, bennünk önálló életet élő lelkiismeretünk, mint ahogy viszont morális lényekként nem cselekedhetünk a lelkiismeretünktől függetlenül sem, oly módon, hogy minden cselekedetünk morális dimenziójában – annak lehetőségfeltételeként – ne éppen a lelkiismeretünk mutatkozna meg. A lelkiismeret önmagában véve nem valami tapasztalati tényállás, de a tapasztalati cselekedetek révén – bennük és általuk feltáruló módon – a lelkiismeret is megtapasztalható. Ennélfogva a *lelkiismeretlenségen* nem a lelkiismeret *hiányát* értjük, hanem azt, hogy valaki „nem hallgat lelkiismerete szavára”.<sup>510</sup>

Kant az emberi szubjektivitás összefüggésrendszerébe helyezi a lelkiismeret problémáját, a szubjektív bensőséghez tartozónak tekinti a lelkiismeretet, de ebből nem következik, hogy az tisztán csak szubjektív vonatkozás lenne. Inkább a cselekedeteink moralitásában fellelhető objektívnek és általánosnak a szubjektív és individuális elve. A lelkiismeretem személyesen hozzám tartozik, de mégsem úgy, mint ami velem közvetlenül és teljességgel azonos, hanem inkább úgy, mint ami mindazt, ami hozzám tartozik, egy rajtam túli és fölöttem álló, de a szubjektív bensőségemtől mégsem idegen, hanem éppen abban székelő hatalomra vonatkoztatja. Ebben az értelemben Kant kétféleképpen – két igencsak szemléletes hasonlattal élve – definiálja a lelkiismeretet: a belső törvényszék, illetve egy bennünk lakozó másik parancsoló személy képzetével. Időnként a kettő összekapcsolódik, egymásratevődik.

Az első elgondolás szerint a lelkiismeret az emberben „a *belső törvényszék* tudata”,<sup>511</sup> illetve „belső bíró”, aki félelemmel elegyes tiszteletet parancsol az erkölcsi törvényeknek, s figyelni, felügyelni ezek betartását, illetve

---

<sup>507</sup> Uo.

<sup>508</sup> Vö. uo. 514.

<sup>509</sup> Uo. 554; „A legnagyobb elvetemültségében is legfeljebb arra képes – írja Kant –, hogy már egyáltalán ne hallgasson erre a hangra, de hogy ne is *hallja*, az mégiscsak lehetetlen.” Uo.

<sup>510</sup> Uo. 514; 515.

<sup>511</sup> Uo. 554.

aki előtt a cselekvő ember gondolatai vádolják vagy felmentik egymást. Fontos az, hogy ez a belső bíró, bár ítél, az ítéleteiben nem tévedhet. Ugyanis nem egyik vagy másik kötelesség mibenlétét és teljesítését ítéli meg objektíve, hanem belsőleg, szubjektíve *kötelességre* ítél, s ebben „nincs sem tévedés, sem igazság”, mint ahogy nincs kötelesség nélküli morális állapot sem.<sup>512</sup> Ebben a megközelítésben úgy tűnik, hogy a lelkiismeret egy belső fórum az emberben, melynek a színterén a szubjektív vélekedések úgy csapnak össze, hogy ebből a vitából a szubjektivitást az objektivitás és általánosság irányába meghaladó érvénnyel derüljön ki, hogy mi a helyes. Erre céloz Heidegger is, amikor sommásan megjegyzi, hogy Kant lelkiismeret-intepretációja a „törvényszék képzetén” alapul mint vezéreszmén.<sup>513</sup> De mégsem így van ténylegesen, mivel itt nem annyira egy „törvényszékre” kell gondolnunk, ahol az érvek és az ellenérvek, a vádak és a bizonyítékok találkozhatnak az igazság felderítése érdekében, hanem inkább csak a kötelességre intő, a törvény betartására figyelmeztető bíróra. Ez a bíró nem az elkövetett cselekedeteink bírója, nem azt ítéli meg, hogy egy adott cselekedet törvényes-e vagy sem, hanem a törvény iránti kötelességre szólít fel. A lelkiismeret figyelmeztető szava: nem lehet kibújni a kötelesség alól. A kötelesség szubjektív elve, a morális érzésünkben gyökerező motivációs alapja a lelkiismeret. Ilyen értelemben – akárcsak a bírói intelem – mintegy *megelőzi*, s szubjektíve *feltételezi* a belső lelki-szellemi törvényszéken lefolyó vitát és ítélethozatalt.

Ily módon a kanti törvényszék-hasonlat nem annyira a valós törvényszék tapasztalatához mint inkább a metafora másik összetevőjéhez áll közel, a ben-nünk megszólaló *másik személy* képzetéhez. Egy olyan emberkép vázolódik fel, mely szerint az ember mint erkölcsi lény a közvetlen önmagánál levését mintegy megkettőzi a lelkiismeret révén, s egy belső kettősségben él önmagával. A vádlott és a bíró, a ténylegesen cselekvő lény és a törvény képviselője ugyanaz a személy.<sup>514</sup> A lelkiismeret mégis olyasmi, mintha általa egy másik szólalna meg, de nem a minden individuumban érvényre jutó általános emberi képzeteként, hanem az emberi mivoltunk felett álló hatalomként, aki előtt felelősséget vállalunk a tetteinkért.<sup>515</sup> E felettes hatalom a tetteinkért érzett/vállalt felelősség kötelességének parancsát szólaltatja meg. Leginkább az ész eszméjéhez áll közel, a morális ésszerűség elveként, mely megvonja az

<sup>512</sup> Vö. uo. 515. A lelkiismeret a „gyakorlati ész”, amely „nem az objektumra, hanem csupán a szubjektumra vonatkozik (ahogy aktusával afficiálja a morális érzést)”. Ilyen értelemben „képtelenség a lelkiismeret *tévedéséről* beszélni”. Uo. 514; 515.

<sup>513</sup> Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 490.

<sup>514</sup> A lelkiismeret különlegessége abban rejlik, hogy „általa – írja Kant – az embernek ugyan saját magával akad elszámolnivalója, ám esze mégis arra kényszeríti, hogy úgy intézze ezt, mintha egy *másik személy* parancsolta volna meg”, s a lelkiismeret által *vádolt személy ugyanaz, mint a bíró*. Kant, Immanuel: I. m. 554.

erkölcsiség irányából a szabadság határait. De mivel ez az eszme – „eszmei személy” – mégsem a tiszta ésszel, hanem az eredendően bennünk rejlő morális érzéssel áll összefüggésben, s csupán *szubjektíven* van adva az ember számára, „a gyakorlati ész által, amely kötelezi magát ennek az eszmének megfelelő cselekvésre”,<sup>516</sup> ez arra irányítja az embert, hogy a lelkiismeretet (amelyet „religiónak” is neveznek) úgy képzelje el, „mint egy tőle különböző, ám mégis legmélyebb lényegében jelenvaló szent lény (a morális-törvényhozó ész) előtti felelősséget”.<sup>517</sup> Mivel az ilyen „mindenek fölött hatalommal bíró morális lénynek Isten a neve”, a lelkiismeretet „a tetteinkért Isten előtt vállalt felelősség szubjektív elvének” kell gondolnunk – mondja Kant.<sup>518</sup>

A lelkiismeret tehát a kanti értelmezés szerint a szabad ember szabad cselekedetei révén jut szóhoz. Ez a szabadság a moralitás mezőjében érvényesül, az erkölcsi lénynek az önnön erkölcsiségében gyökerező, abból táplálkozó szabadságaként. A lelkiismeretnek köszönhetően a törvényeket szabadon érvényesítő szabadság nem csaphat át a törvényeket teljességgel semmibevevő szabadosságra. Nem írja elő, hogy hogyan cselekedjünk, sem azt, hogy adott esetben egyáltalán cselekedjünk-e vagy sem, de nyomban megszólal, mielőtt cselekedetünk a moralitás határaiba ütközik. Ezért van az, hogy olyankor, amikor a lelkiismeretünk nyugodt, nem sok figyelmet szentelünk neki, ehelyett végezzük a dolgunkat. Lelkiismereti élményeink inkább az „intő” vagy „vádoló” lelkiismerettel kapcsolatosak, mely feszültséget, nyugtalanságot, szorongást kelt az emberben. A lelkiismeret „jogerős” ítélete az ember felett a *felmentés* vagy *elmarasztalás*. Eredménye nem valami olyan jutalom, ami előzőleg nem volt a birtokunkban, hanem inkább az olyanszerű *megkönnyebbülés*, amelyet nem *pozitíve* élünk át, örömforrásként, csak *negatíve*, a korábbi szorongás utáni megnyugvásaként.<sup>519</sup>

Mi tehát a lelkiismeret a kanti értelmezés szerint? Bíró, de nem igazi, mert nem megítél vagy elítél, hanem kötelességre ítél. Transzcendencia, de mégsem igazi isteni hatalom, mert egyértelmű transzcendentalitással kapcsolódik emberi valónkhoz. Nem az általános emberi absztrakcióira épülő külső és felettes hatalom interiorizációja, de mégis a másik képzetét keltve fejti ki bennünk a hatását. Ha pontos válaszadással próbálkozunk, ilyen különös ellent-

<sup>516</sup> „Az ilyen eszmei személynek – írja Kant – (a lelkiismeret felhatalmazott bírójának) a szívek mélyébe kell látnia, hiszen a törvénytörés az emberen belül ül össze; egyszersmind azonban mindenkit kötelezőnek is, vagyis olyan személynek kell lennie, illetve olyannak kell gondolni, amelyre vonatkoztatva minden kötelesség általában az ő parancsainak is tekintendő; mert a lelkiismeret a belső bíró minden szabad cselekvés felett. Az ilyen morális lénynek egyúttal minden (égi és földi) hatalommal rendelkeznie kell, különben nem tudná megszerezni törvényei számára a nekik megfelelő hatást.” Uo.

<sup>517</sup> Uo. 556.

<sup>518</sup> Uo. 555.

<sup>519</sup> Vö. uo. 556; 557.

mondásokra bukkanunk, melyek azt jelzik, hogy bármennyire is megélt, érvényes tapasztalatokkal rendelkezünk róla, mégsem hagyja magát egyértelmű fogalomként megragadni, s egy szűk definíció keretei közé beszorítani.

E homályosságában felcsillanó relevanciája játszhat közre abban, hogy Gadamer egyik gondolata – éppen egy Kant-interpretáció kapcsán – az ízlés esztétikai kategóriájához közelíti a lelkiismeret tapasztalatát. A gyakorlati észhasználatban az egyes cselekedetnek az általános erkölcsi törvény alá foglalása során „eleve adva van valamilyen esztétikai megítélés is”.<sup>520</sup> Ez azért van így, mert az erkölcsi cselekedet a maga konkrét individualitásában nem az általános erkölcsi törvény alkalmazásának egy pusztán esete, hanem olyan „különös eset”, melyet a szabály nem képes teljességében megragadni. Ez azt jelenti, hogy „az eset megítélése nem egyszerűen alkalmazza az általános mércejét, mely szerint történik, hanem maga is meghatározza, kiegészíti és helyesbíti ezt a mérce.” Ebből végső soron az következik – mondja Gadamer –, hogy ahhoz, hogy eltaláljuk a helyest, „minden erkölcsi döntéshez ízlésre van szükség”, az individuális tettnek az általános követelménnyel való finom, érzéssel történő összehangolására.<sup>521</sup> Az ízlés itt – az esztétikai ítélőerőhöz hasonlóan – úgy irányítja az erkölcsi törvény alkalmazását, ahogy arra maga az ész nem képes. Az erkölcsi ítéletet „az ízlés bizonyosan nem alapozza meg, de tökéletessé teszi” – írja Gadamer.<sup>522</sup> Ezért kézenfekvőnek mutatkozik az esztétikum szféráján túlmenően is – még annak a kockázata árán is, hogy úgy tűnik, mintha az erkölcsiben szükségképpen helyet kapna az esztétikum, a jó és szép egységének antikvitásbeli visszfényét villantva fel ebben a gondolatban –, egyfajta *erkölcsi ízlésről* beszélni.

Ebben a kontextusban a lelkiismeret az erkölcsi ízlés egyik alapmodalitásaként gondolható el. A lelkiismeretnek, mely a törvény, a kötelesség betartására figyelmeztet, nincs a konkrét individuális lelki-cselekvési szituációról leválasztható általános szabálya. Mindig különös esetben, egy konkrét individuális cselekvés vonatkozásában ítél; ebben nem válik le valamiféle különálló szubjektumként a különös eset konkréciójáról, hanem az esetet a következményeivel, kihatásaival egybekötő megítélésként érvényesül; mint megítélés nem valamiféle előzetesen adott általános mérce alkalmaz, hanem itt éppen a megítélésben érvényesülő *ítélés* a mérvadó, mely azáltal, hogy elvégzi a cselekvés körülményeinek finom összehangolását az erkölcsi követelményekkel, megerősíti és helyesbíti önmagát mint mérce, s mi is alkalmasabbá válunk általa az erkölcsi cselekvésre. A lelkiismeret így módon nem alapozza meg tetteink erkölcsiségét, de kiteljesíti azt.

---

<sup>520</sup> Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 50.

<sup>521</sup> Uo.

<sup>522</sup> Uo. 51.

Ebből a perspektívából szemlélve, a törvényszék képze, a vádló, elítélő lelkiismeret tapasztalata sokkal inkább a lelkiismereti ítélet *akadályoztatásából* adódó lelkifurdalás kiváltotta élménynek, mintsem a dolgát lelkiismeretesen végző ember alaptapasztalatának tűnik. Az kétségtelen, hogy csakis egy morális lénynek lehet lelkifurdalása. Mint ahogy csakis egy morális lényben foghatnak meg olyan belső vagy külső indítatások is, melyek individualitását a lelkiismereti ítélettel szembeni ellenállásra készítik, s tetteit kivonják az erkölcsi ízlés hatóköréből.<sup>523</sup> Ezért a lelkiismeretlen cselekedet lelkiismeretlensége a tett elkövetőjét – az bármennyire is próbáljon ellenállni a lelkiismereti ítéletnek – nem hagyja érintetlenül.

A lelkiismeretlen cselekedet kiváltotta lelki nyugtalanság azonban mégsem valamiféle bennünk rejlő, de felettes hatalom ítéletétől való félelemből táplálkozó szorongató érzés, hanem inkább az erkölcsi ízlésünk megsértéséből, károsodásából származó rossz közérzet. Ez abból is felismerhető, hogy nemcsak a saját lelkiismeretlenségünk, hanem mások lelkiismeretlenségének a megtapasztalása is zavarólag hat ránk, mivel sérti az erkölcsi ízlésünket. Éppen ez irányítja a figyelmünket arra, hogy a lelkiismeret módján bennünk megvalósuló és feltáruló erkölcsi ízlés voltaképpen, lényege szerint olyan „közös érzék”, amely az erkölcsi megítélés másokkal való közösségébe vonja be az egyéni cselekedeteket mint különös eseteket. Amikor a lelkiismeret ítélt bennünk, az individuális erkölcsi érzésünket az erkölcsiségnak másokkal megélt közösségében formálódó erkölcsi ízlés erőterébe vonja be. Nem a magunkba záruló individualitásunk bensőjében felcsendülő fenyegető hangként teszi ezt, hanem *cselekvő szóként*, melynek nyitott horizontjában másokkal találkozunk. Ily módon a megszólaló lelkiismeretünkben mindig együtt vagyunk a másikkal a szónak és az ítéletnek abban a közösségében, amely bár egyénileg mondódik ki, de lényege szerint ennek az individuális aktusnak a határain túlról érkezik, s ettől az individualitástól a másikig terjedő közöttségben terjed ki. Ebben a vonatkozásban indokolt a bennünk megszólaló *másikról* beszélni, aki viszont nem annyira a mindenható bíró vagy a transzcendens isteni személy képzetét kelti, mint inkább a másokkal való találkozás tapasztalatát hordozza a lelkiismeret szavában kifejezésre jutó erkölcsi ízlés közösségében, mindazokkal, akikkel ugyanannak az erkölcsiségnak a köztes terében, közös világában találjuk együtt magunkat. A lelkiismeretünk tehát az egyéni tetteink különös eseteiben az erkölcsi ízlés individuális modalitásaként érvényesül bennünk, s mégis a másokkal való legteljesebb erkölcsi közösségbe von be bennünket. De nem a szorongató és számonkérő lelkiismereti megítélés, hanem a dolog lelkiismeretes elvégzése

<sup>523</sup>

„A lelkiismeretlenség – írja Kant – nem a lelkiismeret hiánya, hanem az a hajlam, hogy ne hallgassunk lelkiismeretünk ítéletére.” Kant, Immanuel: I. m. 515.

révén. Lelkiismeretesen cselekvő emberekként soha nem vagyunk magányosan egyedülvalóak a világban.

Lelkiismeretünknek köszönhetően képesek vagyunk morális vonatkozásban a különös eseteket a maguk különösségében is megítélni, nem csupán valamely rajtuk kívüli és fölöttük álló általános erkölcsi normára vonatkoztatva. A lelkiismeret szavának „megszólalásával” cselekedeteinket és tapasztalatainkat mintegy „norma nélkül” is áthatja az individuumok közötti köztes térben, de a tevékeny részvételük révén formálódó erkölcsi ízlés, mely folyamatosan összehangolja az egyéni erkölcsi megnyilvánulásokat. Az erkölcsi ízlés mint közös érzék, és individuális megnyilatkozása, a lelkiismeret, ily módon valóban eredendően tartozik hozzá az emberi létezésünkhöz, de nem valamiféle készen kapott természeti adottságként, hanem az emberi természet formálható, képezhető alapjaként, azaz *kultúraként*. Ennélfogva a lelkiismeretünk művelhető és nevelhető.<sup>524</sup> De akárcsak az ízlés más tapasztalati területein, ez ebben az esetben sem bizonyos erkölcsi elvek intellektuális elsajátítása útján valósul meg, hanem sokkal inkább a morális cselekedeteink kihatásaiból való részesülésként, az életünkben történő *alkalmazásaként*. Nem készenálló szabályokhoz való igazodással, hanem erkölcsi cselekedetek végrehajtásával valósítjuk meg magunkat erkölcsi lényekként. Minden lelkiismeretes tettünk lelkiismeretünk szavát erősíti. Átala a valódi emberi természetünket hordozó erkölcsi kultúránknak válunk részeseivé, s kiteljesítésének és tökéletesítésének a résztvevőivé is egyben.

#### A LELKIISMERET MINT HÍVÁS

Heidegger lelkiismeret-konceptiója alapvető fordulatot hoz a kérdés filozófiai vizsgálatában. A problémakör egészét a moralitás síkjáról *ontológiai* síkra helyezi át. A heideggeri megközelítésben a lelkiismeret a jelenvalólét fenoménje, vagyis annak a létezőnek a fenoménje, amely „eleve mi magunk vagyunk”. Heidegger számára a jelenvalólét *„önmagalennitűdésének”* tanúsítása kapcsán merül fel, melynek eredete a jelenvalólét létszerkezetében rejlik.<sup>525</sup> Az, amit itt „tanúsítás”-nak nevez, a jelenvalólét mindennapi öntértelemezésében „a *lelkiismeret hangjaként*” ismeretes.<sup>526</sup>

A heideggeri filozófiai vizsgálódás túllép a lelkiismeret pszichológiai leírásán és teológiai értékelésén, melyek nem jutnak el az ontológiai analízishez.<sup>527</sup> Úgy véli, hogy a lelkiismeret ontológiai analízise megelőzi és volta-

<sup>524</sup> „Csakis az lehet a kötelességünk – figyelmeztet Kant –, hogy műveljük a lelkiismeretünket, jobban figyeljünk belső bíránk szavára, s minden lehetséges eszközzel elősegítsük, hogy meghallgatásra leljen.” Uo.

<sup>525</sup> Vö. Heidegger, Martin: I. m. 454.

<sup>526</sup> Vö. uo. 455.

<sup>527</sup> Vö. uo. 456.



képpen megalapozza ezeket a megközelítésmódokat. Ugyanakkor szerves kapcsolatot lát az ontológiai lelkiismeret-probléma és a mindennapi (vulgáris) lelkiismeretértelmezés között, melyet az ontológiai analízis „objektivitása” végső kritériumának tekint.<sup>528</sup>

Heidegger kimutatja, hogy a vulgáris lelkiismeretértelmezés szerint a lelkiismeretnek lényegileg *kritikai* funkciója van; mindig egy meghatározott, végrehajtott vagy akart tette vonatkozólag szólal meg; a „hang” soha nem vonatkozik gyökeresen a jelenvalólét létére; az interpretáció nem veszi számításba a fenomén alapformáit, a „rossz” és a „jó”, a „korholó” és az „óvó” lelkiismeretet.<sup>529</sup> Ezért a heideggeri analízis nem áll meg e mindennapi lelkiismeretértelmezés mondanivalójánál, hanem tovább(vissza)lép a jelenvalólét létstruktúrájához, s ebből igyekszik kibontani a lényegi összefüggést, mely előfeltevése szerint az autentikus emberi lét és a lelkiismeret között fennáll.

Mivel a lelkiismeret empirikusan olyasmi, ami „értésünkre ad, feltár »valamit«”,<sup>530</sup> analíziséhez Heidegger számára a *feltárultság* mint a jelenvalólét létének alapszerkezete szolgál kiindulópontként. A feltárultság hordozza a jelenvalólét arra irányuló lehetőségét, hogy „a maga jelenvalósága *legyen*.”<sup>531</sup> A feltárultságot a megértés, a diszpozíció és a beszéd konstituálja. A lelkiismeret mindhárom fenoménnel kapcsolatban áll.

A feltárultság viszonylatában Heidegger mindenekelőtt a lelkiismeret *hívó, felhívó* jellegét emeli ki. „A lelkiismeretről, ha behatóbban elemezzük, kiderül, hogy *hívás*.”<sup>532</sup> Ezzel kapcsolatban nyomban három kérdés merül fel: Ki az, aki hív? Kit hív? Mire hív fel?

Heidegger rámutat, hogy a hívó és a felhívott mindenkor egyszerre *maga* a jelenvalólét,<sup>533</sup> de más-más létállapotában. „A hívás *belőlem* jön, de mégis rajtam *túlról*”, és „*rám irányul*”. Ily módon a hívó „valami” létmódjának interpretációjához csakis a jelenvalólét egzisztenciális szerkezete nyújthatja az egyedüli vezérfonalat.<sup>534</sup> A heideggeri analízis szerint a jelenvalólét az *egzisztenciába* – mint a létezés sajátosan emberi módjába – faktikusan *belevetett*.<sup>535</sup> Ez a megkerülhetetlen és másra visszavezethetetlen tényállás szabja meg a világban-benne-létének körülményeit és lehetőségeit, a jelenvalólét legsajátabb lenni-tudását. A belevetettség „hátborzongató otthontalan-

<sup>528</sup> Heidegger azt is hangsúlyozza, hogy az ontológiai analízis jogosulatlanul jár el, ha nem vesz tudomást az antropológiai, pszichológiai, teológiai lelkiismeretelméletekről. Vö. uo. 486.

<sup>529</sup> Vö. uo. 487.

<sup>530</sup> Uo. 457.

<sup>531</sup> Uo. 458.

<sup>532</sup> Uo. 457.

<sup>533</sup> Vö. uo. 471.

<sup>534</sup> Uo. 465; 466.

<sup>535</sup> „Olyan létezőként egzisztál, amelynek úgy kell lennie, amint van és amint lehet.” Uo. 466.

sága” – mint a világban-benne-lét alaplómódja – a szorongás alapdiszpozíciójában tárul fel a jelenvalólét számára. A belevetettség elől a jelenvalólét az „akárki-önmaga” vélt szabadságába és megkönnyebbülésébe, emberi valójának (ön)elvesztésébe menekül. A lelkiismereti hívás hívója ily módon nem más, mint a belevetettség háttorzongató otthontalanságának mélyén a legsajátabb lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét. A szorongás által hangolt hívás maga a lelkiismeret, amely egyedül képes lehetővé tenni a jelenvalólét számára, hogy „kivetítse magát legsajátabb lenni-tudására”.<sup>536</sup> Ebből szükségképpen adódik a *Kit* hív a hívó? kérdésre is a válasz: a jelenvalólét *tulajdon önmagát* hívja a lelkiismeretben.<sup>537</sup> Mint ahogy ezzel összefüggésben az is nyilvánvalóan feltárul, hogy a jelenvalólétnek az önmagára irányuló hívása a lelkiismeretben *felhívás* jellegű. A jelenvalólét a hívásban nem folytat párbeszédet önmagával; a heideggeri értelmezésben a lelkiismereti hívás az embernek nem egy önmagával folytatott belső dialógusa. Továbbá azt a kérdést is, hogy *Mire* (kire) hívja fel a hívó a hívottat?, azzal együtt, hogy *Miben* (kiben) hívja fel a hívó a hívottat?, a heideggeri megközelítésben óatosan kell kezelni. A lelkiismereti (fel)hívás „Mi”-je a jelenvalólét „Önmagá”-ja, a „Miben”-je pedig a jelenvalólét „akárki-önmaga”-sága. A jelenvalólét önmagát hívó hívásában voltaképpen a jelenvalólét az „akárki-önmaga”-ságban az „akárki-önmagá”-t „*Tulajdon Önmagára*” hívja fel. A híváshoz itt tehát mint felhíváshoz nem tartozik hozzá egy középre helyezett „dolog” – például olyasmi, mint Kantnál a kötelesség –, amire a jelenvalólét felhívná, felszólítaná önmagát. A jelenvalólét a hívásban önmagát közvetlenül önmagára hívja fel, „*felszólítja* önmagára, azaz a maga legsajátabb lenni-tudására”.<sup>538</sup> Ez mégsem teljes közvetlenség, mert egy ilyesmiben a hívás maga is megszűnne. A jelenvalólét önmagát hívó hívása tulajdonképpen *visszahívás*, amely a jelenvalólét két különböző létmódja, a tulajdonképpeni önmaga és az „akárki-önmaga” között feszül. A lelkiismeret hívása visszahívja „a jelenvalólét Önmagáját az akárkibe való belevesztettségéből.”<sup>539</sup>

A lelkiismeret analízisében ily módon feltárul a jelenvalólét különös létszerkezete. Egyrészt nyilvánvaló Heideggernek az a törekvése, hogy a lelkiismeretet teljes mértékben az individuum önmagaságába helyezze, s kritikusan elfordul mindazoktól a próbálkozásoktól, melyek a lelkiismeretet valamilyen, az individuumon túlnyúló általánosság („általánosan” kötelező hang, „világlelkiismeret”) irányába igyekeznek kiterjeszteni.<sup>540</sup> Másrészt a

<sup>536</sup> Vö. uo. 466–468.

<sup>537</sup> Vö. uo. 465.

<sup>538</sup> Uo. 462.

<sup>539</sup> Uo. 464.

<sup>540</sup> Vö. uo. 469. „...mert a lelkiismeret alapján és lényegében tekintve *mindig az enyém.*” Uo.

jelenvalólét úgy *önmaga*, hogy állandóan *megelőzi* önmagát; a tulajdonképpeni önmaga mindig az akárki-önmaga *előtt* jár. A tulajdon önmaga és az akárki önmaga kettősségét mégsem lehet úgy értelmezni, mint a jelenvalólét létfolyamatának két különböző, egymással időbeli viszonyban álló szakaszát. A tulajdonképpeni önmagának nincs egy, a hívást megelőző és azon kívüli létmódja, hanem az éppen a hívásban-levőségében felhívott önmaga. Ily módon az akárki-önmagából visszahíva voltaképpen a híváson kívüliségből a hívásba hívja vissza önmagát a jelenvalólét – önmagához, aki voltaképpen maga a hívás. A tulajdonképpeni önmaga valójában az önmagára való felhívás. Csakis ebben van tulajdon önmagánál a jelenvalólét az akárki-önmagát megelőzően, illetve az abból visszahívottan, azaz a hívásba való vissza-helyeztettségében, visszatértségében.

Heidegger tehát a lelkiismeretet az emberi létezés legeredendőbb lehetőségfeltételeire: a belevetettség fakticitására és a tiszta önmagánál levés közvetlenségére vezeti vissza.

A lelkiismeret nem más, mint maga a *hívás*. Itt a hívó nem a hívás szubjektuma, és a hívott nem a hívás objektuma. Mint ahogy a hívásnak sincs egy róla leválasztható tartalma, hanem ez éppen a hívás maga. Az önmagát hívó jelenvalólét önmagát hívja nem egy szubjektum-objektumszerű kettősség viszonyrendszerébe vetül ki, hanem a tiszta önmagánál levés közvetlenségébe merül vissza, abba az eredendő létállapotba, amely maga a hívás. Ez a hívás egyrészt *ő maga az*, mint legsajátabb lenni-tudására való mindenkori felhívás, másrészt rajta *túl*ról érkezik, mintegy az autentikus önmagát a belevetettség fakticitása irányából mindig is megelőző módon.

Ez a sajátos létstruktúra a *gond* fenoménje felől válik érthetővé. A belevetetésben lenni-tudásáért szorongó jelenvalólét gondként tárul fel. A gondban „a jelenvalólét önmagát előzően »van«, úgy azonban, hogy egyszer-mind visszairányítja magát belevetetésére”.<sup>541</sup> A belevetetés létmódja voltaképpen kettős és egymást kölcsönösen feltételező létstruktúrát egyesít magában: az alap-ok-lét létstruktúrájának, valamint az egzisztálva lenni-tudás létstruktúrájának az összetartozó egysége. A jelenvalólét *egzisztálva* saját lenni-tudásának alap-okai egyben. Egyszerre létezik önmagának alap-okaként és ebből az alapokból eredő, általa kiváltott egzisztenciaként. Egzisztálva, saját egzisztálásának a kiváltó oka is egyben. A jelenvalólét ily módon soha *nem* lehet egzisztens „a maga alap-okai *előtt*, hanem mindig csak *abból* *eredően* és *mint alap-ok*.” „Ez a *Nem* – mondja Heidegger – benne rejlik a belevetetés egzisztenciális értelmében.”<sup>542</sup> Ami azt jelenti, hogy a jelenvalólét a belevetetés létmódján egzisztálva mindig visszavezethető önmagára mint éppen-így-létének alap-okára, s ily módon mindig önmagát megelőzően

---

<sup>541</sup> Vö. 468; 487.

<sup>542</sup> Uo. 478.

is „van”. Ez a „van” viszont már nem vezethető vissza semmiféle őt megelőző és létrehozó okra mint „valamire”, tehát nem „valami” által és „valamiért” van, így ő maga sem „valami”. A jelenvalólét alap-okként való létezése azt jelenti, hogy „ő maga önmaga semmissége.”<sup>543</sup> A jelenvalólét legsajátabb lenni-tudásának sajátyszerűsége éppen abban áll, hogy belevetettként való egzisztálása a semmivel mint egzisztálásának alap-okával alkot összetartozó egységet. Létező emberi mivoltunk létezésének alap-okaként a *semmi*t hordozza magában.

Az önmaga alap-okaként egzisztáló jelenvalólét lehetőségekbe vetül ki, és lehetőségekből érti meg magát. A *kivetülés* éppúgy hozzátartozik az egzisztáló jelenvalólét létstruktúrájához, mint a belevetettség. Lenni-tudása mindig *lehetőségekbe* való egzisztens kivetülést jelent, azaz a lehetőségekbe való kivetülésbe belevetett. Ez azt jelenti, hogy nem tud nem lehetőségekben egzisztálni. Mindenkor létének valamely lehetőségében egzisztál. Lenni-tudván valamely lehetőségben, ennek a választásában *van*, miközben állandóan *elmulaszt* más lehetőségeket.<sup>544</sup> Ily módon a jelenvalólét *szabad* a maga egzisztens lehetőségeit illetően, szabadsága viszont az egyik lehetőség választásának szabadságaként a más lehetőségek *nem* választásának a szabadsága is. Számára minden választás nem választás – semmis szabadság – is egyben, minden egzisztálása valamely lehetőségben egyben nem-egzisztálása – semmis kivetülése – is az összes többiben. A lehetőségekbe való kivetülése egyúttal a lehetőségektől való szabad-létet is jelent.

Önmaga alap-okaként a jelenvalólét önmaga végső lehetősége is egyben. Önmagát végső lehetőségként választva, a jelenvalólét egyszersmind e lehetőségbe való kivetülésének semmisségét is választja. Lehetőségekbe való kivetülésébe így éppúgy beletartozik a semmisség, mint a belevetettségébe.<sup>545</sup> „A kivetülés – írja Heidegger – nemcsak az alap-ok-lét semmissége által mindenkor belevetettként határozódik meg, hanem *mint kivetülés*, ő maga lényegszerűen *semmis*.”<sup>546</sup> A *gondnak* nevezett lét – „mint belevetett kivetülés” – éppen ezt jelenti: „egy semmisség (semmis) alap-ok-léte.” A gond a jelenvalólét léte, amint „*át- meg áthatja a semmisség*.”<sup>547</sup>

A jelenvalólét alap-ok-létéből következően egyedül önmaga bírhat önmaga fölött hatalommal. Viszont legsajátabb lenni-tudásának sajátyszerűsége éppen abban rejlik, hogy soha nem bírhat létének teljessége fölött hatalommal, mivel nem létezhet sem alap-ok-létét megelőző módon,<sup>548</sup> sem végső lehetőség-létét túlhaladó módon. A jelenvalólét fölött tehát semmi sem – önmaga

<sup>543</sup> Uo. 479.

<sup>544</sup> Vö. uo.

<sup>545</sup> „A belevetettség és a kivetülés struktúrájában egyaránt lényegszerűen benne rejlik valamifajta semmisség.” Uo.

<sup>546</sup> Uo.

<sup>547</sup> Uo. 480.

sem – bír hatalommal. Vagyis: a jelenvalólét létének legsajátságosabb módján a legteljesebb mértékben *szabad*. Legteljesebb szabadságában pedig a legteljesebb semmisségével tartozik össze. Az emberi lét legátfogóbb megalapozója a semmi, és végső lehetőségében a semmire nyílik meg; a semmiből eredő és a semmibe hanyatló lét.

Heidegger szerves összefüggést tételez a jelenvalólét semmissége és bűnössége között. Felfogása szerint a jelenvalólét eredendően bűnös, de – az eredendő bűn bibliai értelmezésétől eltérően – nem abból kifolyólag, hogy az ember tudásra tett szert. Heidegger minden *tudásnál* eredendőbbnek véli a bűnös-létet.<sup>549</sup> Azaz a jelenvalólét *létében* mutatható fel a bűnös-lét. Ez pedig azt jelenti: amennyiben „jogosult a bűnnek egy semmisség alap-okaként való formális egzisztenciális meghatározása”, a jelenvalólét „léte alap-okán” *mint olyan*, bűnös.<sup>550</sup> A jelenvalólét eredendő bűnös-léte az ontológiai előfeltétele faktikus bűnössé válásának és egzisztenciális feltétele a moralitásának.<sup>551</sup> Ezzel Heidegger a lelkiismeret problémáját kiemeli a moralitás köréből, és az emberi létezés ontológiai előfeltételeinek összefüggérendszerébe helyezi be.

A gondnak nevezett létet „a bűnös-lét konstituálja.”<sup>552</sup> A gondban mint a semmisségbe való belevetett kivétel „hátforgató otthontalanságában” a jelenvalólét „eredendően együtt van önmagával”, s ebben megkerülhetetlenül szembesül a semmisséggel, mint olyasmivel, ami „legsajátabb lenni-tudásának lehetőségéhez tartozik”. Az akárkibe való belevezettségben a jelenvalólét elzárja magát attól a lehetőségtől, hogy a semmisséggel való összetartozásából hiteles módon értse meg magát. A gondban tehát a jelenvalólét saját léteire megy ki a játék, a hátforgató otthontalanságból önmagát – mint a semmisségbe hanyatló akárkit – saját lenni-tudására szólítja fel.

A hívás hívója tehát a gond. A lelkiismeret a gond hívásaként nyilvánul meg. Csak ezért lehetséges a lelkiismeret, mert a jelenvalólét létének alapján bűnös, és mint belevetetten hanyatló, elzárja magát önmaga elől. A lelkiismeretben a jelenvalólét *megnyílik* önmaga számára, s az akárki-önmagában az Önmagát a legsajátabb önmagalenni-tudására hívja fel, oly módon, hogy felszólítja a legsajátabb bűnösnek-lenni tudására, amely az akárki-önmaga elől elzárva marad.<sup>553</sup> A *felhívás* „előrehívó visszahívás”. *Előrehív* abba a lehetőségbe, hogy a jelenvalólét egzisztálva vállalja önmagát mint belevetett létezőt, s ebből a lehetőségből értve meg önmagát, szabaddá váljon a hívás számára; egyúttal *visszahív* a belevetettségbe, hogy megértse benne azt a

<sup>549</sup> Vö. uo. 481.

<sup>550</sup> Vö. uo. 478; 480; 481.

<sup>551</sup> Vö. uo. 481.

<sup>552</sup> Vö. uo.

<sup>553</sup> „A lelkiismeret a gond hívása a világban-benne-lét hátforgató otthontalanságából: felszólítja a jelenvalólétet legsajátabb bűnösnek-lenni-tudására.” Uo. 485.

semmis alap-ok-létet, melynek okán bűnös. Az előrehívó visszahívást megértve a jelenvalólét a legsajátabb egzisztencialehetőségére hallgat oda: arra, hogy önmagát választva a „bűnös-lét”, aki ő maga, *tulajdonképpen* legyen.<sup>554</sup>

A lelkiismereti felhívás csakis a helyes *meghallása* és *megértése* révén válik ténylegesen a jelenvalólétnek az önmagáról való ismeretévé. A helyes meghallás azzal függ össze, hogy a hívás „a *beszéd* egyik módusza”.<sup>555</sup> Az akárki nyilvános és hangos fecsegésével szemben a lelkiismereti hívás „*egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél*.”<sup>556</sup> A jelenvalólét nem hallja önmagát, amikor odahallgat az akárki fecsegésére. A hívás megszakítja ezt az odahallgatást, s a jelenvalólétet az akárki fecsegéséből *visszahívja az egzisztens lenni-tudás hallgatagságába*.”<sup>557</sup> A lelkiismeret *hallgatva* hív, hívása a háttorzongató otthontalanság *hangtalanságából* jön, s a felszólított jelenvalólétet önmaga *csendjébe* hívja vissza.<sup>558</sup> A lelkiismeret hangtalan „hangjának” megfelelő hallás szintén csak olyan képesség lehet, amely az önmagához odafordul és odahallgató, az állandó bűnös-léttel szembesülő jelenvalólét számára nyílik meg. A hívásnak megfelelő *hallás* lehetősége nem más, mint „lelkiismerettel-bírni-akarás”, egyfajta készenlét arra, hogy „felhívassunk”.<sup>559</sup> A felhívás helyes *megértése* abban áll: *akarjuk, hogy lelkiismeretünk legyen*.”<sup>560</sup> Ezáltal a lelkiismerettel-bírást választjuk, „mint a legsajátabb bűnös-létre való szabadlétet”. A felhívás helyes megértése összefügg a hívás megfelelő meghallásával. A lelkiismereti hívás teljes félreértését jelentené, ha úgy gondolnók, hogy az a bűnös-létre mint a rosszra szólít fel. A hívás megfelelő meghallása éppen annak a meghallása, hogy önmagunkra szólít fel, ami voltaképpen a bűnös-létnek mint faktumnak a *tudomásulvétele*.<sup>561</sup> A felhívás helyes *meghallása* ily módon azonos „a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel”, azzal, hogy a bűnös-létet mint tulajdonképpen önmagunkat értjük meg.<sup>562</sup> Az így meghallott lelkiismereti hívás azáltal, hogy a bűnös-létet a tudomásunkra hozza, nem jelenti sem a lényegi bűnösségtől való megszabadulást, sem pedig azt, hogy valamiképpen magunkra vesszük a bűnt. Épp ellenkezőleg, az, hogy lelkiismerettel akarunk bírni, „a *legeredendőbb egzisztens előfeltétele a faktikus bűnösséválás lehetőségének*”,<sup>563</sup> annak, hogy a jelenvalólét a legsajátabb lenni-tudásában nem lehet más,

---

<sup>554</sup> Vö. uo. 482; 483.

<sup>555</sup> Uo. 457.

<sup>556</sup> Uo. 463.

<sup>557</sup> Uo. 468.

<sup>558</sup> Uo. vö. 495.

<sup>559</sup> Uo. 457; 483.

<sup>560</sup> Uo. 483.

<sup>561</sup> Vö. uo. 482.

<sup>562</sup> Vö. uo. 483.

<sup>563</sup> Uo. 484.

mint bűnös-lét, s e lényegbeli bűnösségbe belevetetten lehetőségeibe kivetülve is bűnös-létként valósíthatja meg, s értheti meg tulajdonképpeni önmagát.<sup>564</sup> A lelkiismereti hívásban az önmagát tulajdonképpeni önmagára felszólító jelenvalólét az akárkibe való beleveszettség lényegi bűn-felejtéséből visszahívja magát az önmaga mint lényegileg bűnös-lét szabad választásának a szabadságába. Csakis a lelkiismereti hívást megértve válik számára lehetővé, hogy szabadon választott lenni-tudásából eredően önmagában megalapozottan cselekedjék, s létében felelőssé legyen.

A „lelkiismerettel-bírni-akarás” fenoménjében benne rejlik ily módon az *elhatározottság*, azaz a jelenvalólétnek az önmaga választására és meghatározott önmegvalósítására való irányultsága. A lelkiismereti hívás azzal, hogy a jelenvalólétet lenni-tudásra szólítja fel, nem valami üres egzisztencia-eszményt tár elébe, hanem *előrehívja a szituációba*, a létlehetőségeknek egy olyan meghatározott összefüggésrendszerébe, mellyel tényleges, tulajdonképpeni módon csakis a bűnös-létre való felszólítottságában vethet számot. Az ilyen értelemben vett szituáció, az olyan konkrét emberi léthelyzet, amelyben az emberi lét a maga tényleges és autentikus ontológiai struktúráiban tárul fel az emberi létezés folyamatában, az akárki előtt többnyire zárva marad, mivel ő a különböző élethelyzetekben úgy találja benne magát, mint meghatározatlanul általános, mindenkire érvényes szituációkban, vagy pedig mint különböző alkalmakban.<sup>565</sup> A lelkiismereti hívásban viszont a jelenvalólétnek az az önmagára irányuló törekvése mutatkozik meg, hogy a jelenvalóság egy meghatározott feltárultságába, egy konkrét szituációba vetítse ki magát, s a tényleges lehetőségeivel számot vetve határozza el magát valamire, amit cselekvően és felelősségteljesen meg is valósíthat.

A lelkiismeret ily módon a jelenvalólét ontológiai alapstruktúráinak a legmélyebb feltárultságát jelenti az önmagával való találkozása csendjében. A lelkiismereti hívás ontológiai struktúrái tartják összetartozó egységben a faktikus jelenvalólét semmiben való megalapozottságát és önmagára irányuló szabad választását, amelyben a jelenvalólét tulajdon önmagát hívja. A jelenvalólét tulajdon önmagára való állandó felhívottsági állapota az élő lelkiismeret, mely a jelenvalólétet az önmagával való belső hangtalan találkozásban tartva egyúttal mindig abban a szabad lehetőségben s abban a hallgatólag elhatározottságban tartja, hogy legyen önmaga, s ne vesszen bele az akárki meghatározatlanságába, de ne is zuhanjon bele végképp a létével elválaszthatatlanul összetartozó semmibe. A lelkiismereti hívásban tárulnak fel az autentikus emberi lét ontológiai alapstruktúrái, melyek lehetővé teszik a jelenvalólétnek a semmivel való összetartozás fakticitása és a bűnös-lét

<sup>564</sup> „A lelkiismerettel-bírni-akarás mint magamegértés a legsajátabb lenni-tudásában – a jelenvalólét feltárultságának egyik módja” – írja Heidegger. Uo. 494.

<sup>565</sup> Vö. uo. 500; 501.

szabad választásának emberi szabadsága által meghatározott egzisztenciális szituációkba való belevetett kivételését. Ezekben a konkrét szituációkban a tulajdonképpeni önmaga megvalósítására és az önmagáért érzett felelősség vállalására irányuló elhatározottsága közepette nemcsak úgy tárulhat fel a jelenvalólét tulajdon önmaga számára, mint belevetettségének alap-ok-léte, hanem egyszersmind úgy, mint a lehetőségeire való kivételéseiben történő hiteles önmegvalósításának és önmegértésének a végső lehetősége.

Heidegger figyelmét sem kerüli el a mindennapi lelkiismerettapasztalatnak az a szembetűnő sajátossága, hogy a lelkiismeret elsődlegesen „rossz” lelkiismeretként mutatkozik meg. Úgy tűnik, hogy minden lelkiismereti tapasztalat először is valami „bűnösét” tapasztal, s a „lelkiismereti élmény” a végrehajtott tett, illetve a mulasztás *után* merül fel. A lelkiismeret hangja a vétséget követi, arra a megtörtént eseményre utal vissza, amely által a jelenvalólét bűnt vett magára. Ezzel kapcsolatban a heideggeri probléma akként merül fel, hogy a lelkiismeret visszautaló funkciója az empirikus lelkiismeret-értelmezésben egyszersmind hogyan hordozza az ontológiai értelemben vett lelkiismeret előrehívó szerepét, hogyan tárul fel ennek egy egzisztens megnyilvánulásaként. Heidegger rámutat arra, hogy a lelkiismeret hangja igenis visszahív, de az elkövetett tett mögé, a belevetett bűnös-létbe hív vissza, ami „korábbi” minden bűnbeesésnél. Ily módon a visszahívás „egyszersmind előre-hív a bűnös-létre, amit a saját egzisztenciánkban kell megragadnunk úgy, hogy éppen a tulajdonképpeni egzisztens bűnös-lét »követi« a hívást, nem pedig megfordítva”. Ebben az értelemben a „rossz” lelkiismeret sem csupán csak korholó-visszautaló, mivel visszautalva egy elkövetett bűn-esetre, valójában „előreutalóan visszahív a belevetettségbe”.<sup>566</sup>

Éppen a vulgáris lelkiismerettapasztalat e kettősségének a felismerése nyújt Heidegger számára szemléleti keretet ahhoz, hogy az eredendő bűn és a lelkiismeret viszonyát megfordítsa. Azzal a mélyen meggyökerezett hagyománnyal szemben, miszerint az ember lelkiismerete az emberi lény eredendően bűnös mivoltából nyeri eredetét, Heidegger egész lelkiismeretkoncepcióját arra az előfeltevésre építi, hogy csakis lelkiismerettel bírván válhat nyitottá a jelenvalólét a bűnös-létre a bűnösség lényegi, tulajdonképpeni értelmében. Ily módon a lelkiismeret az, ami a bűnös-létre és önmagára való mindenkori felszólítottság létmódjaként eredendően gyökerezik az emberi lét alapvető létstruktúráiban. A lelkiismereti hívásnak ez az eredendősége viszont nem annyira a felszólítás tartalmi vonatkozásában konstituálódik, hanem a felszólításban levés, lelkiismerettel való bírás mindenkori elsődlegességeként, mint a bűnös-létnek, szabad választásnak és az elhatározottsággal járó felelősségnek a jelenvalólét ontológiai alapstruktúráiban való szétválaszthatatlan összetartozása lehetőségfeltételeként. Ilyen értelemben,

---

<sup>566</sup> Vö. uo. 487; 488.



bár radikálisan megfordítja a bűnösség és a lelkiismeret egymással való összefüggésének hagyományos alapértelmezését, a heideggeri koncepció mégis megőrzi a kanti elgondolás transzcendentalitásából is valamennyit, azzal a lényegbevágó különbséggel, hogy a lelkiismeret normativitása helyett egyértelműen a fakticitására helyezi a hangsúlyt.

A semmivel való összetartozás felvállalása és a bűnös-léttel mint az emberi létezés alapstruktúráiban gyökerező elkerülhetetlen adottsággal való számvetés csakis a lelkiismereti hívásban nyerheti el az emberi létezés vonatkozásában az igazi értelmét. Nem az eredendő bűnösség következtében ébred fel az emberben a lelkiismeret, hanem csakis a lelkiismereti hívás révén konstituálódik lényegileg és autentikusan a maga tulajdonképpeni módján a jelenvalólét mint bűnös-lét. A lelkiismereti hívás ontológiai struktúráin alapul a bűnös-lét konstitúciója és annak az emberi létmegértésben való szabad felvállalása, és nem a lelkiismeret nyeri eredetét a bűnös-lét ontológiai struktúráiból. De hasonlóképpen ebben az ontológiai perspektívában tárul fel a bűnös-lét emberi felvállalásának is az igazi létértelme, mint az emberi önmegértésnek az az autentikus módja, amelynek során az ember önnön létét a semmivel összetartozóként érti meg, s az, hogy a tulajdon önmagának a valamiként/valakiként való megvalósításaira irányuló konkrét elhatározottságai legmélyén mindig és elkerülhetetlenül ott munkál a bűnös-létre való állandó felszólítotttság. A bűnös-lét felvállalása, az önmagára irányuló szabad választás és az elhatározottsággal járó felelősség összetartozó egységének alapjául szolgáló lelkiismerettel bíróként való lenni-*tudása* módján érti meg az ember önnön emberi létét, mint *tulajdonképpenit*.

#### A LELKIISMERET MINT KÉRDEZÉS

Bár a filozófiai hermeneutika körébe tartozó szövegekben nem találkozunk a lelkiismeret-probléma kimondott tematizálásával, de számos mozzanata oly módon épül be a hermeneutikai tapasztalat és a megértés nyelviségének explicitált fejtegetésébe, hogy az lehetővé tesz egyfajta, a kimunkált filozófiai lelkiismeretkonceptiókra irányuló hermeneutikai reflexiót. Ez egy lehetséges hermeneutikai lelkiismeret-konceptió felvázolására, illetve rekonstrukciójára is alkalmat kínál.

Kant a kötelesség és a felelősség szubjektív elveként kezeli a lelkiismeretet. Ezáltal a moralitás szférájába helyezi, egy absztrakt erkölcsi lény moralitását a szubjektivitása irányából megalapozó lehetőségfeltételeként. Heidegger a kantinál semmivel sem kevésbé absztrakt és általános ember-modellt állít középpontba, jóllehet a világba helyezett emberi lét ontológiai struktúráit tárja fel, s nem a transzcendentális lehetőségfeltételeire összpontosít. Mindkettőjükben közös viszont az a mód,

ahogyan a lelkiismeretet egy folytonosan szorongó, nyugtalan emberi létállapottal és lelkiállapottal hozzák összefüggésbe; mind a morális lényt a kötelességre felszólító belső bíró, mind pedig a jelenvalólétnek önmagát a bűnös-létre felhívó gondként feltáruuló létmódja a lelkiismeretnek egy olyan képzetét kelti, amely egy, a transzcendentális feltételei, illetve az ontológiai alapstruktúrái irányából egyaránt behatároltnak, kibontakozási lehetőségei tekintetében pedig megkerülhetetlen korlátokba ütközőnek tűnő emberi létmód önmegvalósítási, önkiteljesítési törekvéseinek a szerves velejárója, autentikus emberi minőségének a garanciája. Egy olyan emberkép velejárója, amely egyfelől szorongó, nyugtalan, a világban otthontalan, magányos és idegen hatalmaknak kiszolgáltatott lényként, másfelől a hiányos morális és létbeli meghatározottságai folytán nyert szabadságát önmaga sajátos és egyedülálló megvalósítására, kiteljesítésére felhasználó, önnön emberi mivoltáért felelősséget érző és vállaló lényként vázolja fel az embert. Különösképpen az emberi létet a gyökerénél megragadó heideggeri emberkép szembeesíti kísértetiesen az európai embert az emberi létezés minden másfajta létmódtól való radikális különbözőségével, az ember ontológiai egyedülvalóságával és magáraulaltságával a világban, melynek egyszersmind ő maga az ontológiai lehetőségfeltétele. Mindkét elgondolás éles határt von a lelkiismeret érvényesülése révén létrejövő emberi létállapot és az azt nélkülöző nem autentikus, nem-emberi állapot között, a lelkiismerettől mint az önmagára mint kötelességre, illetve mint bűnös-létre való folytonos felhívottságban, felszólítótságban levéstől téve függővé az emberi létezés tulajdonképpen, hiteles módját. Mindkét esetben a lelkiismeret az ember önmagaságába záruló, azt önmagára irányuló folytonos készenlétben tartó, belső feszültséggel terhelt lét- és lelkiállapot. Mindkét felfogás, bár különbözőképpen, de bizonyos mértékben szubjektumszerűsíti a lelkiismeretet, mintha az önálló életet élne bennünk. Ugyanakkor démonizálják, megfoghatatlanként, rejtőzködőként, a tapasztalat háttérben titokzatosan meghúzódóként tüntetve fel azt, mint ami a csend hangján szólít meg, s valahányszor megszólal, a hallgatás módján beszél.

Mindkét felfogás kapcsán felmerül a kérdés: vajon a lelkiismerettel bíró ember valóban egy olyan otthontalan és szorongó ember a világban, akit éppen a lelkiismerete tart a kötelessége miatti szorongás és a bűnös-létbe való belevetettség tulajdonképpeniségében? Vagy éppen a világban otthonosan mozgó és a megértés módján élő ember az, aki képes lelkiismeretesen teljesíteni a kötelességét, s aki képes a bűnös-lét ontológiai zártságán is túllépni a végesség és a teljesség egymásbajátszó értelemösszefüggésében értve meg önnön emberi valóját? Mert különben hogyan lenne egyáltalán lehetséges a konkrét tapasztalati szituációkban lelkiismeretesen cselekvő ember? Vagyis hogyan lehetséges az az ember, aki lelkiismeretét nem belsővé vált felettes hatalmaktól nyeri, s nem is absztrakt ontológiai létstruktúrák feltárukozásából meríti, hanem az emberi lét- és értelemtörténésnek az éppen zajló folyamatába

természetesen beletartozónak éli meg, miközben a maga normálisan élő és cselekvő módján, a dolgát végezve a világban, állandó és dinamikus változó kapcsolatokba kerül önmagával, a dologgal magával és a másik emberrel?

Ha a moralitás szűkebb nézőpontjából vesszük szemügyre azt, hogy mit jelent a lelkiismeretem szerint cselekedni, voltaképpen nem találunk benne semmi mást, mint amit a „lelkiismeretesen cselekedni” jelent értelmileg számunkra, azaz a dolgunkat a maga céljainak, értelemigényének megfelelően és a körülményekkel összhangban elvégezni. Ez nem jelenti csupán azt, hogy valami külső általánosnak (pl. szabálynak, törvénynek) alávetetten, de azt sem, hogy valami belső tapasztalati általánosnak (pl. szokásnak, rutinnak, tudati-elvi meggyőződésnek) alárendelten, hanem sokkal inkább azt jelenti, hogy éppen a végrehajtott cselekedet konkrét individualitásában is fellelhető, s a végrehajtásnak éppen ebben a folyamatában is formálódó erkölcsi mérce, azaz az elvégzendő dolog által hordozott követelményrendszerének megfelelően és értelemigényével összhangban. Ebben magam vagyok a tettemmel való egyedülvalóságban, egységben, belső teljességben, s mégis egy átfogó értelemösszefüggés részeseként, résztvevőjeként. A lelkiismeret itt nemcsak az erkölcsi döntés helyességét, a tett erkölcsi sikerét garantálja, hanem egyúttal az én erkölcsi képességeimet is, azt, hogy a végrehajtott tettben, „a dologban magában” képes vagyok az önmagáért való erkölcsi mértéket megtalálni, azaz képes vagyok helyesen érteni meg a dolgot magát, a magam vonatkozásában a saját mértéke szerint, s önmagam a dolog vonatkozásában úgyszintén. Amennyiben bizonyos élethelyzetekben a „lelkiismeret parancsáról” lehet beszélni, annak megértése a végrehajtás konkrétumában, s a parancsnak engedelmeskedő vagy azt megtagadó szituációértésében és felelősségtudatában történik.<sup>567</sup> Az, ami ilyenkor ténylegesen „parancsolólag” lép fel, nem más, mint maga a megértés. A megértés módján élő ember egy folyamatosan zajló lét- és értelemtörténet részeseként és résztvevőjeként mindig is otthonosan mozog abban a világban, melynek értelemösszefüggéseit ő maga is alakítja. Ezekbe behelyezkedve, de egyszersmind továbblépve is bennük, ő az, aki úgy képes megérteni önmagát, hogy az egyúttal a dolog és a másik megértése is legyen. A megértés módján élő ember nem lehet más, mint éppen a lelkiismeretesen cselekvő ember. Hogyha van egyáltalán a lelkiismeretnek valamiféle sajátos filozófiai problémája, akkor hol lehetne arra alkalmasabb helyen rábukkanni, mint éppen a lelkiismeretesen cselekvő ember megértéstapasztalatában?

A lelkiismeret tapasztalata állandóan túlterjed mindazon, ami tudományos szempontok szerint kutatható rajta. Már azelőtt megszólal s megszólít, mielőtt bármiféle kutatásához hozzákezdénénk. Mindenkor előzetes megszólalásban levése minden tárgyiasító vizsgálódást megelőz. Mint ahogy csakis egy

---

<sup>567</sup> Vö. Gadamer, Hans Georg: I. m. 235.

tárgyasító vizsgálódás számára tűnhet a lelkiismeret megszólalása a kutatás vonatkozásában valami előzetesnek. Mivelhogy mi a lelkiismeret bármiféle tudományos kutatását megelőző módon már mindig is lelkiismeretesek vagyunk, lelkiismeretesen cselekszünk, s ennek folyamatában lelkiismereti vizsgálatokat, kutatásokat is végzünk. Ily módon lelkiismeretünk kutatása folytonos önvizsgálatot eredményez, amit ténylegesen mégsem mi magunk végzünk el, hanem inkább oly módon történik, hogy átengedjük magunkat a dolognak, ami a mi dolgunk, s a másiknak, akihez közünk van, hadd kutassanak ki minket a maguk módján. A lelkiismeretünk önvizsgáló kutatása voltaképpen maga is a lelkiismeretességünk összetevője, melynek során a dolgunkat lelkiismeretesen végző emberekként e lelkiismeretesség módján értjük meg magunkat. Mindezzel együtt jár a lelkiismeret-élmény természetes mindennapi tudatosítása is, amely a lelkiismeret megszólalásáról „beszél”, s ezáltal természetes módon a *nyelv közegébe* helyezi a lelkiismereti élményt.

Amennyiben a lelkiismeret „megszólal”, beszédjellege van. A lelkiismeretként zajló beszédnek milyen struktúrája van?

A fentebb vizsgált lelkiismeretkonceptiók egyöntetűen a lelkiismeret megszólaló, megszólító, hívó, felhívó, felszólító nyelvi aktusaira hivatkoznak. Holott, amikor a lelkiismeret „megszólal” bennem, én magam így szólok magamhoz: *vajon* helyesen cselekedtem? Vagyis kérdezőleg fordulok oda a *dologhoz*. Éppen a lelkiismereti élmény mindnyájunkban ott élő tapasztalata mutatja, hogy a lelkiismeretnek *kérdésstruktúrája* van.

A lelkiismeret szava: bennem megszólaló szó, amely az énáltalam feltett kérdésben szólal meg, engem szólítva meg – kérdezőleg. Erre a felém irányuló kérdésre adott *válasz* az én kérdésem: vajon? De az engem kérdezőleg megszólító *lelkiismereti kérdés* a maga módján úgyszintén válasz egy másik kérdésre, arra, amelyet a dolog tesz fel nekem, amelyet végzek, és a másik, akivel együtt végzem. A dolog és a másik kérdező megnyílása felém – a dolgomat végző tevés-vevésben – az a kérdés, melyre válaszként merül fel a magam felé irányított kérdésem. Az való igaz, hogy minden hiteles lelkiismereti élményben a lelkiismeret szólal meg bennünk, de ebben mindig a dolog és a másik szólít meg minket. Ez azért lehetséges, mert a kérdés, amellyel a dologhoz és a másikhoz odafordulunk, válasz a felőlük jövő megszólított-ságra, s ez a válasz – mint kérdés – minket magunkat is megszólít. Soha nem tudok úgy fordulni oda kérdezőleg a dologhoz, hogy ebben önmagamat is ne kérdezzem, mint ahogy önmagamhoz sem tudok úgy fordulni kérdezőleg, hogy a dolgot magát is ne kérdezzem. Csakis ebben a tetteim, cselekedeteim általi folytonos megszólított-ságban élve *van* lelkiismeretem. Ha nincs, ami megszólítson, a lelkiismeretem is *néma* marad. (S ez nem ugyanaz, mint amikor a csendje hallatszik, s hallgatva beszél).

Tehát nem a lelkiismeret, hanem a dolog maga az, és a felém forduló másik, ami/aki a maga kérdező kérdésességében folytonos megszólított-ságban

tart. Mindazok a konkrét egzisztenciális megnyilvánulások, melyek nyelvi közegében a lelkiismeret-beszédnek ez a kérdés-válasz dialektikája kiképződik, egy meghatározott szituáció összefüggésrendszerében és értelemhorizontjában zajlanak. A lelkiismeret mindig kérdezőleg vonatkoztatja értelmére a dolgot, amelyet végzek (vagy nem végzek), s kérdezőleg vonatkoztat engem a dologra és a másira a megértés és az önmegértés kérdező módján. Vagyis úgy, hogy az soha nem marad csakis magánál a dolognál, a másiknál vagy éppen önmagamnál, s egyiket sem csak tisztán maga-magában érti meg, hanem úgy, hogy kérdezőleg mindig elébe lép annak kérdésességébe, mint ahogy a kérdésre adott válaszaiban is túllép rajta a továbbkérdés kérdésességébe, minél fogva minket magunkat is ebben a folyamatos kérdező kérdésességben tart megnyitottan a dolog, a másik és önmagunk felé. Olyankor, amikor úgymond „felébred” bennünk a lelkiismeret, valójában a dolog maga kérdez, s a *kezdetet*, amennyiben itt ilyesmiről egyáltalán szó lehet, ez a kérdés jelenti.<sup>568</sup>

Bár a lelkiismeretemet mindig a sajátomnak tekintem, mint olyasmit, ami velem szétválaszthatatlanul összetartozó módon az *enyém*, a lelkiismeretem megszólalása mégsem jelenti valamiféle önmagammal való közvetlen azonoság feltárulását, valamiféle önmagamba való teljesértékű behelyezkedést. Éppen a lelkiismeret „szava” utal arra, hogy az ember nem összenőve, összeolvadva azonos önmagával, mivel a magamhoz fűződő viszonyomat éppúgy, mint a dologhoz és a másikhoz kapcsolódó viszonyaimat is a nyelv közvetíti. A hermeneutika egyik alapproblémája éppen a megértésben meghúzódó *távolság* problémája; a tapasztalat mezőjében érintkezők és találkozők között távolság feszül; magamtól a másikig és a dologig, de éppúgy magamtól magamig is távolság húzódik meg. Ez azt jelenti, hogy a megértés, az önmegértést is beleértve, nem közvetítő közeg nélküli, hanem egy olyan köztességben és közöttiségben terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. A bennem zajló és önmagam építő párbeszéd – a lelkiismeret fóruma – az a nyelvi *közeg*, amelyben megszólítanak a dolgok és kérdezőleg fordulhatok oda magamhoz, a dologhoz és a másikhoz. A lelkiismeret úgy szólal meg bennem, hogy a másik (és a dolog) hangján is szól; a másik szavának felcsendülése bennem. A lelkiismereti kérdésben úgy találkozom magammal, hogy ebben a másik véleményét is érvényre juttatom, de a sajátomra is

<sup>568</sup> Akárcsak a jelen és a hagyomány viszonyában: a kezdetet itt is „az a kérdés jelenti, amelyet a szöveg tesz fel nekünk, a hagyomány szavától való érintettségünk, úgyhogy a megértés már eleve magába foglalja a jelennek azt a feladatát, hogy közvetítsen önmaga és a hagyomány között. Tehát a kérdés és a válasz viszonya valójában megfordult. A hagyomány, amely megszólít bennünket – a szöveg, a mű, a történeti emlék –, maga is kérdést tesz fel, s ezzel nyitottá teszi vélekedésünket. Hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezetteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdést.” Uo. 261.

(oda)hallgatók; azaz elébe megyek magamnak a másik irányából, de túl is lépek magamon a dolog irányába. Ez a „többes” szám azt jelenti, hogy úgy vagyok a lelkiismeretemben magam, hogy a másikkal és a dologgal alkotott *közösségben* vagyok az. Bár a lelkiismeretem az enyém, a szavának mégsincs tisztán csak egyes száma; többes számban beszél. A lelkiismeretem az a középre helyezett közös *nyelv*, amely úgy közvetít magamtól magamig, hogy megszólaltatva a dolgot, melyet végzek, úgy is megszólaltat engem, mint a másikat, akivel együtt végzem. Kérdező odafordulásomban „magunk” vagyok magam, s „bennünk” vagyok magamban. Az önmagammal folytatott lelkiismereti párbeszéd bennem zajló és magammal folytatott beszélgetés, amely „én magam vagyok”, s amelyben – mivelhogy beszélgetés – egyszersmind „mi magunk vagyunk”.

Mindez azt is jelenti, hogy sohasem vagyok/lehetek benne a magam tiszta individualitásában eleve készen álló szubjektum (mint akár a kötelességem, akár önmagam megszólító megszólítottja), mivel a lelkiismeretem megszólalásában kérdező kérdés-válaszom („vajon?”) mindig is az éppen így megélt szubjektumszerűségem *elébe* kérdez vissza, az előzetességstruktúráit hozva játékba, mint ahogy az ily módon kiprovokált válasz-kérdésekben mindig *túl* is kérdez rajta, a szituáció konkrécióiból kivezető kihatásokra, következményekre, melyek éppen a továbbkérdés módján építik tovább ezt a szubjektum-történetet. Ennélfogva nem úgy áll a viszony önmagam és a lelkiismeretem között, hogy már eleve szubjektum vagyok, s ez akként tárul fel, hogy lelkiismerettel bírok, hanem inkább a kérdéses-kérdező odafordulásomban „megszólaló” lelkiismeretem az éntapasztalatomnak az a *kontinuus* alapja, egyben-/összetartó nyelvi közege, melyben „benne állva”, úgy a dolog vonatkozásában, amelyet végzek, mint a másik vonatkozásában, akivel kapcsolatba lépek, minden konkrét lelki-cselekvési szituációban „én magamként” élem meg a lét- és értelem-történeti folyamatot, melynek részese és résztvevője vagyok.

Milyen szó a lelkiismeret szava? Valamely szó értelme a kimondott szó és az általa ki-mondott jelentéstartalom összetartozó egységeként mutatkozik meg. A lelkiismeret szava a megszólalásában ölt testet. A kérdező megszólítottágunkban való megszólalása a létmódja. Amit ki-mond, az nem valami különválasztható, önmagában is megragadható jelentéstartalom. A lelkiismeret megszólaló szavában maga a lelkiismeret *történik*. A lelkiismeretünknek nincs valamiféle, a nyelvi történést megelőző magábanlevősége. Nem úgy van, hogy mindenkor készen áll bennünk a lelkiismeret – minket magunkat is folytonos készenlétben tartva –, s időnként megszólal. A feltámadó és megszólaló lelkiismeret ugyanaz; a megszólalásban „támad fel”.

A lelkiismeret szava tehát *különös* szó, melynek értelme nem választható el megszólalásának történéseitől.<sup>569</sup> Miben áll a különössége? Nem annyira abban, amire lelkiismeretbéli megszólíttóságomban ténylegesen rákérdezek, hanem sokkal inkább abban, ahogyan folyamatosan az önmagam elé és az önmagam után történő kérdés *nyitottságstruktúrájában* tart, az önmagam-mal folytatott beszélgetésben, amely „én magam vagyok”. Nem maga a konkrét nyelvi tartalom, nem a valamit kérdés vagy a valamire való felszólítás a mérvadó benne, hanem az, ahogyan a lelkiismeret az ilyen megnyilatkozások nyelvi fórumaként, közegeként szerveződik bennünk. A konkrét nyelvi megnyilvánulásokban a nyelv maga is megszólal, a maga előzetességstruktúráiba és értelemhorizontjába vonva be a megkérdezett vagy a kijelentettet. A lelkiismeret sokkal inkább ilyen nyelvi szóhozjutásként szólal meg a kérdező odafordulásainkban, mintsem a kérdett kérdésségek konkrét tartalmi megszólaltatásaként. Nem annyira lelkiismerettel bírunk, mint inkább belehelyezetten találjuk magunkat a lelkiismeret szavába, abba a kontinuum nyelvi közegbe, amely a magunkhoz, a dologhoz, a másikhoz való kérdező-válaszoló odafordulásunk mindenkor előzetességstruktúráját és értelemhorizontját hordozza.

Felületesen elgondolva szinte kézenfekvőnek tűnik a lelkiismereti élményt a *végességünk tapasztalatából* levezetni. A lelkiismeret nyelvisége vonatkozásában viszont végességünk tapasztalata a lelkiismeret nyelvi közegében formálódó alaptapasztalatnak bizonyul. A lelkiismeret olyan nyelvi közegként formálódik, melyben a szó a maga kérdező módján, a dolog és a másik általi kérdező megszólíttóságunkban és a magunk válaszolva kérdező odafordulásában megtöri a tapasztalás kontinuumát, s az éppen adott tapasztalat élébe és rajta túlra kérdezve a határaival szembesíti azt. Az ember akkor hajlamos a *végesség-felejtésre*, amikor az ismétlődések és az egyformaságok ördögi körébe zárul be a tapasztalás folyamata. A lelkiismeret nyitottságstruktúrájában előtölülő kérdések viszont feltörik a tapasztalati zártságokat az újravétel és a továbbhaladás irányában.

A mindennapi lelkiismereti élmény többnyire a *rossz* lelkiismeret nyomasztó élményeként lesz úrrá rajtunk. Ebben viszont éppen a végességünk tapasztalatával szembesítő módon tárul fel a lelkiismeretünk nyelvi közege. A „rossz” lelkiismeret nem annyira a szónak az erkölcsi értelmében rossz, mint inkább a *negativitás tapasztalata* vonatkozásában, abban, ahogyan minden új tapasztalat a másik és a másság tapasztalataként – mintegy negatíve – a

---

<sup>569</sup> Gadamer ráirányítja a figyelmünket arra, hogy vannak szavak, melyek értelme nem választható el hirdetésük történéseitől, hanem esetükben „*a történésjelleg magához az értelemhez tartozik*”. Jó példa erre az átok, mivel nyilvánvalóan nem választható el attól, hogy valaki mondja valakire. Ami megérthető benne, az nem a kijelentés absztrahálható értelme, hanem az elátkozás, amely történik benne. Vö. uo. 298.

végesség tapasztalatát juttatja kifejezésre. A lelkiismeret ilyenkor „rossz” lesz, mivel a megváltozott tapasztalati szituációból jövő kérdező megszólításra való kérdezve válaszoló odafordulásában a meglévő tapasztalatban gyökerező kérdés nem találja el kellőképpen az újszerű értelemigényt, nem képes kellőképpen tekintettel lenni annak másságára, s ily módon mulasztáson kapja rajta magát. Valójába éppen ez a „rossz” lelkiismeret szükséges ahhoz, hogy a lelkiismeret szava feltörje a meglévő tapasztalatok zártságát, s érvényre juttassa a másság értelemigényét. A dolog és a másik mindenkori jelenléte a lelkiismeret kérdező megszólalásában éppen a végességet kifejezésre juttató lelkiismereti élmény közegében válik lehetségessé. A kérdés, amely a lelkiismeret nyitottságstruktúráiban a dolog és a másik irányából érkezik hozzám, a másságuk támasztotta értelemigényre való elfogadó-befogadó tekintettel-levésre szólít fel, s ezzel együtt – *negative* – a végességemnek a hozzájuk fűződő viszonyomból adódó (ön)tevékeny megtapasztalására. Csakis a végességem tapasztalati horizontjában válhatok tekintettel levővé – a lenni hagyás és a másság értelemigényének érvényesülni hagyása módján – a dologra mint dologra, a másokra mint másokra és magamra mint magamra. E kérdésre (vissza)kérdezve adott válaszom a lelkiismeret szavában nyitja meg a tekintettel-levésnek azt a nyitott horizontját, melyben feltárul az „én magam vagyok” végességének a tapasztalata. A megszólaló lelkiismeret nyelvi közegében a végességem tapasztalata tehát elsődleges és eredendő módon – akárcsak bármely más autentikus alaptapasztalat – a *negativitás tapasztalataként* tárul fel. Éppen ez a negativitás tanúskodik alapvetően arról, hogy a semmi semmilyen módon sem juthat érvényre az autentikus emberi létezésben: sem a lét- és értelemtörténés alapjaként, sem pedig annak tartalmaként.

A lelkiismeret szavának különössége a szó egysége és a szavak sokaságának viszonyában is megmutatkozik. Gadamer rámutat arra, hogy az emberi szónak *beszédjellege* van, a szavak sokaságának egyberendezésében juttatja kifejezésre egy gondolat egységét. Ezzel együtt jár az, hogy a szó egysége a szavak sokaságában tárul szét.<sup>570</sup> A lelkiismeret szava azért is különös szó, mivel abból nyeri súlyát, hogy tovább élteti bennünk a szó eredeti, eredendő egységét. A bennem megszólaló közös nyelv szavaként a különbözőket – a dolgot, magamat és a másikat – önnön nyelvi közegének egységében tartja össze. Ily módon a még szétszóródás előtti szó erejével szólal meg, s az emberi valóknak a szavak sokaságában szétszóródó értelemegysége a lelkiismeret szavában mindig helyreáll.

Ebben a hermeneutikai perspektívában tárul fel a lelkiismeret szava és az eredendő bűn egymáshoz való tényleges viszonya is. Az eredendő bűn azáltal, hogy az emberi létezés előzetességstruktúráiból belép az emberi világba, széttöri a szó egységét, s a szavak sokaságába szóródik szét. E sokaságban a

---

<sup>570</sup> Vö. uo. 298.



bűn szava hangtalanná, némává válik, a sok szó egyikében sem talál kimondásra. A bűnös-lét lappangó titokzatosságával mélyen befészkei magát az emberi létezés alapstruktúráiba, s hosszú időn keresztül az emberi önértelmezés meghatározó horizontjává válik. Egyedül a lelkiismeret szava az, amely úgy őrzi meg a szó eredendő egységét, hogy annak alapján képes legyen kérdezőleg feltörni a bűn titkát. Csakis a bűnnek szegezett lelkiismereti kérdés horizontjában nyerheti vissza a bűn is a maga hiteles szavát, s tárulhat fel annak igazi értelmeként az *emberi szabadság*.

Lelkiismeretünk minden kérdező szavában a szó eredendő egységének a visszfénye verődik vissza bennünk; mögöttünk tündököl, de elibénk világít, hogy magunkra ismerhessünk benne.

## A LELKIISMERET ÉS A MODERNITÁS: MEGSZÜNTETHETETLEN FESZÜLTÉG

---

LOSONCZ ALPÁR

A lelkiismeret kérdését aligha közelíthetjük meg, ha nem részesítjük figyelembe a a) bűn jelenségének összefüggéseit, azaz a bűn tapasztalatát, amely az egzisztencia kísérőjelensége, b) létező etikai reflexivitást az emberi korlátozottsággal és végességgel kapcsolatban, c) szubjektivitásra utaló távlatokat.

Mindezen kérdések hatalmas területeket nyitnak meg, de reményeim szerint elegendő lesz ehelyütt, ha csak egy megjegyzésre támaszkodok. Hogy a bűn fenomenójával való szembesülés nélkül nem lehetséges a lelkiismeret jelentéskörének a taglalása, azt gyorsan beláthatjuk. Hiszen ott gyökerezik mélyen a keresztény hagyományban<sup>571</sup> a gondolat a „lelkiismeret fullánkjáról”, amely felébreszti a bűneinkre való gondolást. A lelkiismeret hangja mindenütt a bűnről beszél. Továbbá ott találjuk azt a törekvést, amely arra irányul, hogy „élesítse” a lelkiismeretet az ébrentartás érdekében és érzékkenné tegye „minden rossz” iránt. Természetesen a lelkiismeret jelentésváltozásainak feltárása sokkal többet igényelne. Amennyiben végig kívánánk követni e transzformációk útvonalaikat, akkor meg kellene vizsgálnunk (példának okáért) a görög köznyelv idevágó utalásait, a lelkiismeretnek a keresztény erkölcsbe való átkerülését,<sup>572</sup> majd a latin *constientia* jelentését, amely még az együtt-tudásra utalt, vagy a skolasztikusok eljárását, amely azonosította a lelkiismeretet a gyakorlati ésszel. Nem feledkezhetnénk meg a tomista hagyományról, az e hagyományt a reformációba integráló Melanchtonról. Vagy a lelkiismeretet a pokol helyeként lokalizáló Lutherről. Hogy a bűn voltaképpen csak a lelkiismerethez képest, annak *ellenében* létezik, ezt a gondolatot visszhangozta Abelardus és Hobbes is, noha másfajta érvek vezérelték gondolkodásukat.

Ezúttal azonban csupán arra gondolok, hogy a lelkiismeret értelmezésének történetében ott van egy erőteljes teológiai szál, amely a jó és a rossz megismerésének fényébe helyezi a megismerést, hovatovább az ítéletalkotás megfellebbezhetetlen instanciájává teszi. Hovatovább a lelkiismeret teológiai fogalma esetében mindig arról van szó, hogy ezáltal a földi halandó az

---

<sup>571</sup> Szent Bonaventura, A hármas út, avagy a szeretet fellángolása, In: *Szent Bonaventura misztikus művei*, Szent István Társulat, Budapest (fordította: Barsi Balázs és Várnai Jakab), 1991, 113.

<sup>572</sup> H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Darmstadt, 1992. Molnár A. K., Kolnai és a modern lelkiismeret problémája, *Politika-tudományi Szemle*, 2005, 3–4.

isteniben nyer részesedést. Szembeötlő, persze, hogy e helyütt a jogi metaforológia is erőteljesen kötődik a teológiai értelmezéshez, a lelkiismeret egyszerre bírói szerv, az önmegítélés fundamentuma, és a bennünk megszólaló hang Isten szavának bizonyul (noha az imént szóba hozott Bonaventuránál a lelkiismeret egy vizuális metaforológia részévé válik, a lelkiismeret akkor finomul, ha a halandó a tévedhetetlen „bíró” arcára tekint). Az sem kevésbé jelentős, hogy a lelkiismeret jelentéskörében felmerül a „tanú” fogalma, az Isten így lehet abszolút tanú, vagy a tanú *neve*, aki tanúbizonyságot tesz cselekedeteinkről, beállítottságunkról.

Ugyanakkor, ha a bűn perspektívájába helyezem a lelkiismeret problematikumát, akkor szembekerülök a bűn *nem-teológiai* koncepciója lehetőségének kérdésével. Jelentékeny gondolkodók fáradoztak azon, hogy a bűn analízisét elválasszák a pszichológiai leírásoktól, de a teológiai értékelésektől is. Amikor Nietzsche összekapcsolja a lelkiismeretet az ígélet aktusával, és egybeszővi a tudatot az afirmáció aktusával, az egyéni szuverenitással, akkor pontosan ezt az útvonalat követi. Vagy amikor Freud a rossz lelkiismeret eredendőségét vallja, és arra utal bennünket, hogy a lelkiismeret nem pusztán modalitása a tudatnak, akkor úgyszintén a bűn sajátos koncepciója merül fel. Heidegger fenomenológiailag hangolt elképzelései a lelkiismeret „hívásáról”, vagy a „lelkiismeretről”, mint a gond hívásáról”, az „önmagát hívó lelkiismeretről”, és a bűnről pedig *expressis verbis* is a pszichológiai és teológiai kritériumokhoz képest másfajta ösvények bejárását igénylik.

A bűn nem-teológiai koncepciója kérdéskörének a mérlegelése arra a nehézségekre figyelmeztet bennünket, amelyek a lelkiismeretnek a modernitás keretein belül meglevő pozíciójára vonatkoznak. Majd Scheler eszmefuttatásaira figyelek, noha vonalvezetésem többször is eltávolodik az említett szerzőtől. Az elkövetkezőkben a nehézségekre szeretnék rákérdezni, még hozzá oly módon, hogy a lelkiismeret fenomenológiai elemzését tartom szem előtt. Miután számbavettem a szóba hozott nehézségeket, a politikai filozófia felé mozdulok el.

\*

A lelkiismeret lehetővé teszi az önvizsgálódás állandó praxisát. Nem véletlen, hogy ha a büntetés terepére merészkedünk, akkor tetten érjük az önvonatkozás e megvalósulását: elvégre erkölcsi (ön)büntetésről csak a lelkiismeret kapcsán szólhatunk. Egyfelől ott van az ember lényegét meghatározó eredendő törekenység, azon lehetetlenség, hogy kitérjünk a rossz kihívásai elől, vagy, hogy másoknak szenvedést okozzunk, másfelől, ott a tévedhetetlen hang megnyilatkozása, a mélyből zúgó morajlás, azaz, a bennünk lévő mélység megszólalása, amely alapján vagy a cselekvés előtt, vagy cselekvés közben, vagy utólag megtudjuk, hogy mi a rossz és a jó. E belső bíró úgy válik a jó és a rossz határvonalainak megismerési médiumává, hogy

vagy a racionalitás vezérlete alatt, vagy az intuíció megnyilvánulása közepette jutunk el az erkölcsi megismeréshez. Mindenesetre, a lelkiismeret ökonómiaja azt üzeni nekünk, hogy minden esendőségünk és gyalorlóságunk ellenére, *igent* mondhatunk az erkölcsre, és akár a bűn perspektívájában képesek vagyunk elszámolnunk önmagunkkal.

Még akkor is, ha a jog tehetetlen egy adott cselekménnyel szemben, amely révén szenvedés háramlott valakire, fennáll a reményünk, hogy a lelkiismeret nem marad néma, és a jog helyett is (ön)szankciókat léptet életbe. Mindig mondhatjuk, hogy amikor erkölcsileg elviselhetetlen cselekménnyel találkozunk, akkor a bűn elkövetője nem méltatta figyelemre a lelkiismeret szavát. Bármikor érvényre juttathatjuk a kérdést a bűn elkövetése kapcsán, hogy hogyan képes elviselni a rossz lelkiismeret gyötrő nyomását? Másképpen szólva, feltételezhetjük, hogy fennáll a lelkiismeretben rejlő „nem” („Neinsagen”), a lelkiismeret kifogást emelő, fenyegető, hatalmas tiltakozó praxisa, amely fenntartja az erkölcszhöz fűződő kötődéseinket. Nem véletlen, hogy gyanúperrel tekintenénk (vagy megvetéssel) arra a személyre, aki pusztán pragmatikus okok, vagy kényszeredettség okán ismeri el erkölcsi tévelygésének tényét. A lelkiismereti szabadság, ez szerint legalábbis, azt a tényt kell, hogy látassa velünk, hogy az általános érvényű törvények az egyes személyekben nemcsak elismerést nyernek, de az általános érvényű értékeket a személy *szabadon* igenelheti. Egyszerre kell itt számítanunk a passzivitás és az aktivitás tartalmaira. Mert, a lelkiismeretfurdalást el kell viselnünk, ami a passzivitás sáncai közé szorít bennünket. Ugyanakkor, a lelkiismereti szabadság kapcsán ott van a „nekem kell ezt megtennem” és az „én tehetem meg” dimenziója.

A passzivitás és az aktivitás elegye, e vonatkozás kihívja a modernitás önértelmezését. Mellőzhetetlen a modernitás szempontjából, hogy a gondolat-, és vélemény szabadság elszakíthatatlan a lelkiismereti szabadságtól. Az a tény, hogy a szabadságformák gyökereit a lelkiismereti szabadságban kell keresni. Azonban, ha eltávolodunk e szabadságforrást megformáló epochától, akkor máris súlyos kételyek jutnak napvilágra. Példának okáért Schelert idézem e helyen, az ő okfejtését, amelyet mérvadónak tartok a nihilizmus tapasztalatával kapcsolatban.<sup>573</sup> Mindenekelőtt, Nietzsche veszi górcső alá, pontosabban értékfilozófiájának irányulását. Mert, Nietzsche nihilizmus értelmezése megkerülhetetlen ebből a szempontból, hiszen azt állítja, hogy az értéktételezésekben „fennmaradási és növekedési feltételek” fejeződnek ki, megismerési érzékeink a fennmaradás függvényében alakulnak ki. A helyeslő vagy tagadó ítélet aktusában megmutatkozó hatalmi potenciál fényt vet a modernitás elfajzására. Hogy e meglátásokban milyen profetikus intelmek húzódtak meg, azt nem lehet félreismerni. Az érték-

<sup>573</sup> M. Scheler, *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*, Gondolat, Budapest, 1979, 491.

tételező erő homloktérbe emelése része a rossz lelkiismeret nietzschei genealógiájának, valamint szembesít bennünket azzal a kérdéssel, amely az értékek történelmi kontingenciájára vonatkozik. A lelkiismeret kérdése, voltaképpen, a morális ítélet és a tárgy közötti kérdések feszegetésére sarkall bennünket, amikor az értékek nem birtokolják az objektivitás rangját. A lelkiismeret keresztény értelmezésében kiiktathatatlan a transzcendencia, a *puszta élet* ott mindig eredendő módon valamilyen végtelen transzcendenciára utalt. Fennáll olyan transzcendens vonatkozás, amely a szentség rangjával rendelkezik, és amelyek szembeni viszonyulás önkorlátozást, szégyen kell, hogy kiváltson. A modernitás dinamikája azonban elnémított minden transzcendenciát. Olyan kort élünk, amely az egydimenzionalitással hivalkodik.

Mi sem jellemzőbb annál, hogy Scheler, aki a materiális etika fenomenológiai kidolgozásával kívánta módosítani a modernitás perspektíváit, hosszasan értekezett arról, hogy a lelkiismereti szabadság előtt ott van az erkölcsi belátás, hogy mi a jó és a mi a rossz. Ami, a lelkiismerettel ellentétben, nem csálhat meg bennünket. Ezért gondolhatta, hogy rendelkezünk olyan mérőónnal, amely alapján megítélhető, hogy a lelkiismeret értékes vagy kevésbé értékes-e, és beláthatóan a jót tanácsolja-e vagy sem. A kérdés taglalásának vannak előzményei, hiszen már korábban is felvetődött, hogy a lelkiismeret alkalomadtán védtelen a hibákkal szemben, egyenesen azt állíthatjuk, hogy a tévedés problematikuma a lelkiismeret központi kérdésének minősíthető. Ezért jutott érvnyre az ősl lelkiismeret (*Urgewissen*) fogalma, amely valóban csálhatatlannak kellett, hogy bizonyuljon, mert az ész olyan velünk született képességét jelölte, hogy intuitív módon megismerje a legáltalánosabb alapelveket, és nem tűnhet el addig, amíg az ember rendelkezik ésszépeségekkel. Igaz, az a tény elismerésben részesült, hogy meghatározott nézőpontok kifejtése, vagy tapasztalati megfontolások tévedéshez vezethetik az embert, vagy azt is feltételezték, hogy létrejöhet a téves szillogisztikus következtetés, ám az ősl lelkiismeret *utolsó alapként* működhetett.

A lelkiismeret kényszerítő belső hangot jelent, amely cselekvést sürget, vagy fellépést korlátoz, de kiszolgáltatott a tévedés, az önbecsapás, és az érdekek révén létrejött meggyőződések hatalmának. Scheler említett materiális etikájának alapján is levonhatjuk a következtetést, hogy a modernitás kapuin beáramlik a téves lelkiismeret hatalmas kérdésköre. Scheler számára azonban itt többről is van szó, mert nem csupán az eltévelyedés veszélye áll fenn, hanem a lelkiismereti szabadság modern távlata forog kockán. Ő, természetesen, visszautasítja, hogy a lelkiismeretet az egyéni önkifejeződésre egyszerűsíthetnénk, ellenkezőleg, a lelkiismeretben valamilyen érintkezik az önmagaságunk, és az egyéni túlmutató objektivitás. Az egyéni lelkiismeret megnyilatkozásának *helye*, azaz a lelkiismeret belőlünk szól, de a lelkiismeret nem teszi egyénfüggővé és viszonylagossá az erkölcsöt, ez a gondolat hatja át értelmezését. Ám, roppant fontos, hogy Scheler a modern

tapasztalatok terhe alatt elengedhetetlennek tartja a lelkiismeret és a morális belátás közötti különbség hangsúlyozását. Ez szerint *véletlenszerű* kapcsolat áll fenn a „jó” és a „lelkiismeret” között, ám a belátás számára evidensen adott, hogy mi a jó, és mi a rossz, tehát elkerülhető az „erkölcsi kérdésekben jelentkező anarchia”. Azt olvashatjuk ki ebből az okfejtésből, hogy az erkölcsi belátás és a lelkiismeretet ugyanazon elvek mozgathatják, de nem moshatók egybe. Mert, ha a két említett vonatkozás egybeesik, akkor nem lehetséges az erkölcsi alapelvek meta-szubjektív igazolása, és (legalábbis ha Schelert követem továbbra is) nem nyílik lehetőség az etikai szubjektivizmus megcáfolására. A személy az emberi létező a priori értéke Scheler perszonalizmusában, de a személy nem teremthető meg csupán az egyéni erkölcsi tapasztalat alapján.

A kérdés többek között abban mutatkozik meg, hogy a lelkiismereti szabadságra való hivatkozás vajon kijátszhatja-e a morális vonatkozások szigorúságát, irányadó dimenzióit? Vajon a lelkiismereti szabadságra való gyakori utalás nem éppen, és most hadd idézzem ismét Nietzschét, az értékbecslésekben rejlő „növekedési feltételeket” fejezi ki? Vajon a lelkiismereti szabadság citálása nem éppen az erkölcsi megítéléstől való kitérést, vagy alkalomadtán a kockázatkerülő magatartást, az igazolástól való menekülést rejt? Egy másfajta beszédmódot használva, vajon a modernitásban ünnepelt lelkiismeret-fogalom, lelkiismeret szabadság nem az egyéni motiváció, egyfajta preferenciaszerkezet legitimáló elve csupán, a modern ember ellenőrizhetetlen érzéseinek referenciája? Vajon a lelkiismeret a modernitásban nem más, mint az önkifejeződés legitimáló elve, a magabízó vélekedések gyűjtőhelye?

Ezzel azonban még véletlenül sem azt kívánom állítani, hogy a lelkiismeretnek nincsenek politikai vagy jogi jellegű fejleményei. De a lelkiismereti ellenszegülés esetében nem szükséges az, hogy valaki a társadalmi igazságosságra hivatkozzon, hiszen bármilyen pillanatban állíthatja, hogy a saját lelkiismeretére támaszkodik, noha e gesztussal szembeszegül az „általános erkölccsel”. A lelkiismeretre való utalásban (a polgári engedetlenséggel ellentétben) nem egy nyilvánosságnak szánt megnyilatkozást érünk tetten, hiszen legfeljebb csak közvetve állíthatjuk azt, hogy valaki ezáltal kívánta felhívni a figyelmet valamilyen társadalmi problémára. Fontos megjegyezni, ezenkívül, hogy a lelkiismereti hivatkozás mögött nem húzódnak politikai igények, hanem erkölcsi meggyőződések. Úgy mondhatjuk, hogy a lelkiismeret kapcsán a politikában és a jogban is olyan mozzanatokra lelünk rá, amelyek nem a politikához és a joghoz tartoznak. Ezzel magyarázhatjuk, hogy a politikus a parlamentben a lelkiismeretre hivatkozva szavaz, vagy az államelnök hasonló hivatkozással lép a nyilvánosság elé, hogy meghatározott lépését igazolja. Nap, mint nap tapasztalhatjuk, hogy a politika szereplői a lelkiismeretre appellálva szinte észrevétlenül erkölcsi térrénumokat alakítanak ki, vagy, hogy a kormány és az ellenzék ugyanilyen utalásrendszerrel burkolt vagy

nyílt erkölcsi szócsatákat vív. A lelkiismeret hangját idézi a hadseregben az újonc, aki nem kíván fegyvert ragadni magához. Vagy, amikor a bíró büntetést ró ki, a büntetés nagyságának mérlegelésekor figyelembe veszi a lelkiismeret megnyilvánulását. Vagyis a lelkiismeret jelenléte megfigyelhető a jog mérlegén is. Ezenkívül minden radikális politikai beállítottság arra hivatkozik, hogy a nem „tisztá” lelkiismeret sarkallja, minden radikális számára a fennálló élet állapota, a világkonstelláció negatívuma és a lelkiismerettel kapcsolatos gyötrelem egy és ugyanaz. Itt a lelkiismeret egyfajta hívás a kisarkított cselekvésre, a radikális fellépésre.

A példák tovább folytathatók, de a következtetés máris levonható. Ez azt jelenti, hogy számunkra elfogadott a lelkiismeret *formális* fogalma, hiszen amikor az említett helyzetekben lévő személyek legitimálják fellépésüket, akkor azt kívánják tudatosítani, hogy a lelkiismeret-megnyilatkozásokat tartalmuktól függetlenül kell elfogadni. Nem kérdezzük rá a tartalmi vonatkozásokra, mert a lelkiismeret megnyilvánulása mögékerülhetetlennek bizonyul. Hiszen abból indulunk ki, hogy senki sem cselekedhet lelkiismerete ellenére, a személy méltóságának zálogát vetítjük ki ily módon, amely Kant szerint abszolút értéket képvisel minden összehasonlítható értékkel szemben. Ezért élhetünk az állítással, hogy a lelkiismeret kapcsán sugallhatunk, de nem léphetünk fel a tanácsadói szerepben.

Mindenesetre, a lelkiismeretnek valamilyen etikának kell lennie minden etikán túl, íme, a lelkiismeret, mint az etikai jellegű önvonatkozás megtalálhatatlan aspektusa. A lelkiismeret ugyanis lokalizálhatatlan, voltaképpen a megnyilatkozásait tapasztaljuk meg, vagy Arendttel élve azt állíthatjuk róla, hogy a gondolkodás *kiszámíthatatlan* melléktermékeként jön létre.<sup>574</sup> A gondolkodás pedig, ahogy az említett szerzőtől tudjuk, kívül áll minden renden, minden szerkezeten. Nyilvánvaló, hogy amennyiben a lelkiismeret nem kalkulábilis, akkor minden olyan beállítottság, amely az egyének megfegyvelmezésére, irányítására irányul sajátos feladat merül fel.

A Schellerrel való vitánk ott kezdődhetne, hogy a lelkiismeret *nem* az erkölcsiség normáját testesíti meg. Ugyanis, ha a lelkiismeretben egy megvalósuló erkölcsi normát pillantanánk meg, úgy megakadályoznánk magunkat abban, hogy bírálathoz alá vonjunk bárkit is, aki a lelkiismeretet hívja segítségül cselekedetei magyarázatában. A lelkiismeret csak úgy lehet mögékerülhetetlen, afféle végső elv, hogy szubjektív jellegű normatív horizontot foglal magában, mert nem lehet leegyszerűsíteni semmilyen egyéb normára. Ám azt a lehetőséget nem óhajtjuk érvényre juttatni, hogy a lelkiismeret *alapul* szolgálhat az erkölcsi normák vonatkozásában, vagyis nem az erkölcs megalapozását készítjük elő általa. A lelkiismeret voltaképpen azzal a kérdéssel szembesít bennünket, hogy milyen viszonylatok nyílnak meg az

<sup>574</sup> A. J. Vetlesen, Hannah Arendt on conscience and evil, *Philosophy & Social Criticism*, 2005, vol. 27, no. 5, 1–33.

erkölcsi normák és működésük szubjektív dimenziója között. (Kant élezte ki mintaszerűen ezt a kérdést, amikor szétválasztotta az erkölcsi törvényt és a törvény követésének szubjektív indítóokait.)

Továbbfolytatva a vitát, miért nem érvelhetnénk-e úgy, hogy, ha jelen is van a kiszámíthatatlanság a lelkiismeret „fullánkjának” kibontakozásában, az ember számára mégis fennállhat a „kultiválás”, a „belső bíró” hangjára utaló készenlét *feltételei* megteremtésének kötelessége? Mert, Kant, akinek ezirányú gondolatait Scheler (és korábban Schopenhauer is) kritika alá rendelt, nem azt állítja, hogy a lelkiismeret a kötelesség formájában jelenik meg számunkra. Ugyanis nem állhat fenn olyan kötelesség, hogy a lelkiismeretnek megfelelően cselekedjünk, hiszen ez azt feltételezná, hogy a lelkiismeret megkettőződne, azaz létezne egy olyan másodlagos lelkiismeret (és ezzel egy végtelen regresszió), amely az elsőt mozgathatná. Legfeljebb csak azt olvashatjuk ki a kanti okfejtésekből, hogy a lelkiismeret az erkölcsi cselekvések egészét gyűjti egybe, és ebben az értelemben az erkölcsi tudat transzcendentális egységét képezi, amely egybefoghatja mind a tapasztalati, mind az értékperspektívákat is. Miért nem vethetnénk vissza Schelernek (és másoknak), hogy a lelkiismeret valójában megelőz minden erkölcsi normát, hogy a lelkiismeret eredendősége azon erkölcsi igényben nyilvánkozik, amely ugyanakkor megelőz minden erkölcsi normativitást? Miért nem érvelhetnénk úgy, hogy a lelkiismeret, a modernitás normapusztító és normateremtő dialektikája ellenére sem kell kiegyenlítenünk az önkénnyel? Hiszen, amikor a lelkiismeretre hivatkozunk, akkor mérlegelnünk kell, mert egyszerre kell szem előtt tartanunk a szituációra alkalmazandó normát, és a személyeket, akik érintve vannak az adott helyzetben.

Scheler valójában kérdőjeleket társít azon elképzeléshez, amely a lelkiismeretet, mint az erkölcsiség *legmagasabbrendűbb* kifejeződését pillantja meg. Mert számára pontosan az az elképzelés minősül kétségesnek, hogy a lelkiismeret olyan átfogó távlatot jelent, amely a maga eredendőségében egybefogja az egyéni tudat erkölcsi perspektíváit. A lelkiismeret modern jelentése szükségszerűen *egy* értelmezés kivetülése, ezenkívül vallásos hit híján alkonypír-jelenséget képez. Megfellebbezhetetlen fórumként való feltüntetése, a rá való patetikus hivatkozás éppen azt rejtí el, hogy hanyatlás-mozzanatról, a *désordre de cour* jelenségéről van szó. Ebben az eszmefuttatásban Scheler találkozik Nietzschével, aki úgy leplezte le a lelkiismeretet, mint afféle kerékkötőt az élet áramlásában: általa az emberek szolgai módon alárendelik magukat. Vagyis, az emberek hagyták, hogy fogságba kerüljenek, a lelkiismeret egy olyan közösség kötelékeit erősíti, amely nem egyéb, mint a gyengék kölcsönösség-rendszere.

\*

A lelkiismerettel szembeni kétely alátámasztásához találhatunk érveket akkor is, ha kilépünk legalábbis ideiglenesen a filozófiai reflexió közegeiből,



és a történelmi fejleményeket vizsgáljuk. Mert, tagadhatatlan, hogy a történelem dinamikájának ismerete is árnyékot vet a lelkiismeret megnyilvánulásaira. Előbb azonban hadd tegyem fel a már-már triviálisnak tűnő kérdést: vajon rendelkezik-e minden egyén lelkiismerettel, vagy legalábbis valamilyen lelkiismerettel? Mert Kant arra a kérdésre, hogy a lelkiismeret „szerzett” vagy „természetünkhöz tartozó”, úgy válaszol, hogy noha nehéz megkülönböztetni a „szerzettet” és a „természetest”, mégis a „természetes lelkiismeret” (*constientia naturalis*) mellett kell lándzsát törni. Kapcsolatban áll ez azzal a gondolatával, hogy a lelkiismeretlenség valójában nem a lelkiismeret hiánya, hanem egyfajta hajlam, hogy valaki figyelmen kívül hagyja a lelkiismeret ítéletét.<sup>575</sup> Bennünket az érdekel, hogy amennyiben nem a „lelkiismeret hiányáról” van szó, mégis mennyire hajlítható a lelkiismeret, mennyire határozhatóak meg azok a szocializációs pályák, amelyek a lelkiismeret formáinak kialakulását segítik elő?

Idevág, hogy megannyi olyan filozófiai és társadalomtudományi munkáról adhatunk hírt, amelyek a lelkiismerettel kapcsolatos *tehermentesítés* folyamatait tárja fel. Íme, a régi kérdés, amely nem egyszer új formákat öltött az elmúlt században: hogyan lehetséges, hogy valamilyen egyén hatalmat ad valakinek, akitől negatív cselekedeteinek legitimációját várja? Hogyan lehetséges a felvilágosodás programját ismerő korban azon akarat makacs megmaradása, amely az uralmi szerkezeteket reprodukálja? Hogyan lehetséges a lelkiismeret transzponálása? Az egyén belehelyezi a lelkiismeretét a Másikba, a mindenható vezérbe, önmagát pedig a parancsok passzív befogadjaként, végrehajtójaként érvényesíti, így igazolást nyer a kegyetlenkedés, a halál-szállítás folyamataiban, a perverzió cselekményeiben. Az önmagát a Más eszközként érvényesítő erőszakelkövető számára az eszközlet egy hatalmas „igen” a Másik irányában. Ebben az esetben nincs szükség a cselekedetek erkölcsi semlegesítésére, mert az *átruházott lelkiismeret* helyzetében<sup>576</sup> nem kell erkölcsi értékekre, vagy szabályokra hivatkozni a semlegesítés céljából. Az erőszakelkövető ezen típusa nem vaksággal megvert, ő lát, de megvetést tanúsít minden erkölcsi érvelésre vonatkozó utalás iránt. Márpedig ez azt jelenti, hogy a személyes felelősség eszméje kerül itt kérdőjel alá, ami másfajta fénybe vonja a lelkiismeret bűn-összefüggéseit, de a felvilágosodás

---

<sup>575</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI. , XII.b.

<sup>576</sup> A. J. Vetlesen, ibidem. Vetlesen arra hivatkozik, hogy itt nem a bűn elkövető-jének a Vezérrel kapcsolatos azonosulását, hanem, legalábbis, egyfajta lacani fordulattal, az *önkéntes* alávetés változatát kell látnunk: fennáll az adott egyén vágya, hogy engedelmes eszköze legyen valaki Másnak. Ami arra a nyugtalanító tényre figyelmeztet bennünket, hogy a világosságra és a sötétségre való felosztás a világban *nem* magyarázza meg a szabadság és a rabság variációit.

programját is.<sup>577</sup> Mert, leegyszerűsítsenénk a kérdést, ha a lelkiismeret előbb taglalt átruházását a „totalitarizmus” XX. századi változataihoz rendelnénk hozzá, totalitárius tendenciák a demokráciában is jelentkezhetnek. Vagyis, bőséges tapasztalati anyag áll rendelkezésünkre, amelyek a lelkiismeretbe nem az autonómia, hanem éppenséggel a heteronómia jeleit írja bele.

Kétségtelen, hogy korunk, amely fennen hirdeti saját megragadhatatlan összetettségét, meggyőzi magát kognitív tehetetlenségéről. „Nem tudok utánajárni a bonyolult összefüggéseknek”, mondjuk, túlságosan komplex kérdés, hogy miért van minden haladás ellenére szegénység, és egyenlőtlenség, a világ diskurzusában nem hihetünk a motívumoknak, legjobban visszavonulni abba az erődtímenybe, amelyből kinézve csak az állítható, hogy a világ szereplőinek motivációját a felismerhetetlenség jellemzi. A lelkiismerettel kapcsolatos modern dilemmák nemcsak dekonstruálják a naiv felvilágosodás azon irányulását, miszerint létezik az evidenciaszerű módon létező igazság minden alany számára, hanem eljuttatnak bennünket a felvilágosodás határáig is. A felvilágosodás a kommunikatív átláthatóság jegyében jutott érvényre, de ez a tendencia megtörik az elmúlt évszázad praxisán. Az a tény ugyanis szembeötlő az elmúlt évszázad kapcsán, hogy minden korábbi korhoz képest buzgón dokumentálta, megnevezte, archiválta a büntetteket, a kegyetlenséget, a lelketlenséget, a gátlástalan erőszak megnyilvánulásait, a kollektív halál értelemmegrendítő formáit, hovatovább, egyenesen azt mondhatjuk, hogy korunk mondializálni kívánta a lelkiismeretet. Mert, amennyiben szemügyre vesszük a II. világháború után kialakuló geopolitikai színtereit, ott sorjáznak előttünk a bocsánatkérés, a sajnálkozás képei, miszerint nemcsak egyének, de professzionális egyesületek, vagy államelnökök képviselik a megnyilatkozó lelkiismeretet, és ennek nevében folyamodnak bocsánatkérésért.

Ugyanakkor nem szüntethető meg a kérdés, hogy a kiterjedt bocsánatkérési aktusok nem éppen a közömbösség megnyilatkozásait jelentik-e? Nem a bűn viszonylagosításának, a meghatározatlanságba vont bűnösség, és ennek a tömegmédiákban megnyilvánuló hipertrófiája áll-e előttünk? Nem a bűnök kapcsán kibomló pszichologizáló szentimentalizmus és közömbösség elegyével vagyunk kénytelenek találkozni? Nem a tömegkultúra által szorgalmazott érzelmi mintákba való elmerülést jegyezzük-e, amely privatizálja a „nyilvános tudatot”, és megerősíti azt a tendenciát, amely a felejtés különféle formáit teszi lehetővé? Vagy éppen azt ígéri, hogy pszichológiailag feloldja a kemény, durva, kibékíthetetlen történelmet, vagy látványtá változtatja a szenvedést, esetleg biztosítva a fogyasztáson keresztül megvalósuló beleélést? A felvilágosodás tehetetlenül szemléli e folyamatokat, mert nem ad számot arról, ami megfogalmazhatatlan, és ami nem ragadható

---

<sup>577</sup> Erről, D. Klaussen, *Grenzen der Aufklärung, Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M, 1994.

meg a fogalom nélkül. Ráadásul megbénulva figyel, hogy a jobb érv nem győzedelmeskedik a hamis érv felett.

A felvilágosodás nem világosít fel bennünket arról, ami megkerülhetetlennek bizonyul, nevezetesen, nem derít fényt az eltagadás (*Verleugnung*) hatalmas paradoxonára. Mert, amennyiben a lelkiismeret mélységes kapcsolatban áll azzal, hogy egyéni megismerői tevékenységünk milyen módon járult hozzá az erkölcsi *belátáshoz*, ahogy Scheler alapján gondolhatjuk, akkor fel kell tennünk azt a kérdést, hogy milyen előzetes elkötelezettséggel rendelkezünk ahhoz, hogy megismerjük azt, ami igénybe veszi személyünket. Nemcsak a téves lelkiismeret kérdése kényszerít szembesítésre bennünket, hanem a releváns tényállapotokkal kapcsolatos megismerési érdekeltségünk is. Kénytelenek vagyunk belátni, hogy a tudás és a nem-tudás között húzódhat egy hatalmas zóna, hogy fennállhat az a szituáció, miszerint *egyszerre* tudunk, és nem tudunk valamit.<sup>578</sup> Ezt a problematikumot nem oldhatja fel, például, Arendt különbségtevése a tényszerű és a morális tudás között, hiszen nem ad választ arra kérdésre, hogy mikor és milyen feltételek közepette kel életre az egyik vagy a másik. Ezenkívül nem hozza szóba azt a feszültségáramlást, amely kibomlik a tudásra vonatkozó *vágy* és a tudástól való *félelem* között, amely egyszerre lehet jelen.

A szem mozgásának, a látásnak a jelentéstana pontosan erre figyelmeztet, hiszen valóban belátást nyerhetünk fontos összefüggésekbe, ám becsukhatjuk szemeinket, vagy hunyoríthatunk, lezárván a belátáshoz vezető utakat. A fény és a tudás közötti kötődésekről óriási művelődési anyagot tudunk felhalmozni, minthogy arról is, milyen módon valósult meg a látás adományának eltérőzlése, ám az a konstelláció, amelyet itt előtérbe hoztam, kérdéseket intéz a hagyomány irányában. Rendelkezésre áll elegendő adat arra vonatkozóan, hogy cselekedeteink, vagy a tevélegesség elmulasztása szenvedést okoz másoknak, de kitérünk a nyugtalanító konzekvenciák levonásától, amelyek megrendítik az értelmi kivetüléseinket. Szemet hunyni valami felett – e nyelvi fordulat jól demonstrálja a szóban forgó problémát. A hagyomány azt mondja nekünk, hogy nem lehetünk nem-látók, a szándékos vakság kizártnak tekinthető, ám akkor nem tudunk mit kezdeni az önbecsapás nehéz fogalmával,<sup>579</sup> vagy azzal a ténnyel, hogy nem ismerjük el azt, amit mások meredező evidenciaként ragadnak meg. Nem más, mint Sartre gúnyolódott az önbecsapás fogalmán, és implikációin (hiszen az önbecsapás hasadásokat, repedéseket feltételez a tudatban, „én” vagyok az, aki becsapom „magamat”, „én” vagyok az, aki megakadályozom, hogy lássak, stb.) A *Lét és semmi* írója

---

<sup>578</sup> Erről ad hírt S. Cohen tanulságos könyve az eltagadás problematikumáról, amely megszabadítja a lelkiismeretet a terhektől, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, 2001. Kiváló könyvének alapgondolata: fennáll az a szükségletünk, hogy ártatlanok legyünk, és megszabadítsuk magunkat a kellemetlen dolgok elismerésétől.

meg volt győződve arról, hogy nem a „látás”, és a „nem-látás” egyszerre történő létezése mellett kell lándzsát törnünk, és nem a szétszaggatott tudat mellett kell kardoskodnunk, hanem azt kell feltételeznünk, hogy fennáll az őszintétlenség egyfajta projektuma. Sartre szerint az őszintétlenség nem a tudat állapota, itt nem a megfertőzött tudat stációjáról, hanem a tudat elsődleges projektumáról, a szándék kivételéről kell beszélni.

Vajon valóban feltételezhetjük ezt az eredendő szándékot az egységesített tudat teljesítményeként, ahogy ez Sartre-ből kitetszik? Hiszen egy konstelláció tudása és valamilyen nyugtalanító állapotnak az *elismerése* nem mosható egybe, a kettő között alkalomadtán szakadék tátonghat. Ráadásul, számolnunk kell egy sereg olyan kognitív aspektusokat is magában foglaló vonatkozással, amelyek korlátozhatják az erkölcsi belátás megvalósulását, ilyenek az olyan jelenségek, mint az érdekek révén uralt meggyőződések, a vágybeteljesítő gondolkodás etb.<sup>579</sup>

Hogy az eltagadás kérdése a politika felé terel bennünket, az a tény is bizonyítja, hogy egész társadalmak élhetnek a kollektív illúziók jegyében, és e fejleményt aligha magyarázhatjuk pusztán az állami szervek erőszakmasinériája által szított manipulatív technikákkal. Az eltagadás kérdése viszont ott bontakozik ki, ahol a kölcsönös közömbösség nyilvános kultúrája, a nyilvános titok *modus vivendi*e bontakozik ki. Nem egy olyan szituációról tudunk a

<sup>579</sup> J. Elster, *Sour Grapes, Studies in the subversion of rationality*, Cambridge et al., 1983, uő. *Ulysses and Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 172-179. Elster helytállóan állapítja meg, hogy ahhoz, aki önmagát csapja be, nem kell hozzárendelni azon tények ismeretét, amelyeket nem óhajt tudni. Elég, ha itt olyan tudásról beszélünk, hogy ilyen tények léteznek. Az önbecsapás voltaképpen elrejtése azon tényeknek, amelyekkel nem tudunk szembesülni.

<sup>580</sup> A klasszikus politikai filozófiában, amelynek égboltján ott ragyogott a teleológiai formált jó képzete, fennállt a jó megismerésének, elsajátításának kérdése. Mi van azonban abban az esetben, amikor a jó és a rossz közötti határvonalak rezegni kezdenek? Hogyan magyarázzuk a lelkiismeret problematikumát e helyzetben? Ezzel magyarázható az a véget nem érő diszkusszió, amelyet azokkal a bürokrata-technokrata szervezőkkel kapcsolatban folytatunk, akik ipari munkává, a thanatológiai fordizmus sorozatává változtatták az emberek meggyilkolását, és eltüntetését. Volt-e lelkiismerete Eichmannnak, vagy éppen pervertálódott az önértelmezése - pl. ezek a brutálisan egyszerű kérdések jelennek meg folyton-folyvást az Arendt-irodalomban? Elhalkult-e a lelkiismeret az esetében, vagy egyszerűen belsővé tette Hitler programmatikus kijelentését, miszerint a lelkiismeret zsidó találmány? Arendt híres fordulatában (a rossz banalitása) egy kötelességteljesítő gépezet jelentését vetítette bele Eichman cselekvésrendjébe, allúziókkal élve Kant irányába, mintha itt egyfajta formális imperatívusz követéséről lenne szó, amely teljesen mellőzi a tartalmi aspektusokat. Azonban, helyesek azok az ellenvetések, amelyek arra hívják fel a figyelmet, hogy itt nem a kötelesség formális, kanti jelentését, hanem egy biológiailag, mito-politikailag formált közösséggel kapcsolatos és egy „Jó”-ra irányuló (tartalmi jellegű „Jó”) fanatikus követését kell látnunk.

történelem során, amikor a kollektív hallgatólagos tudás formái érhetőek tetten, ami felveti a nyilvános titok paradoxális vonatkozásainak kérdését. Hiszen e titoktartás ismételten arra az ellentmondásos aspektusokra irányítja figyelmünket, amely megjelent előttünk a tudás és a nem-tudás egymás átfedő tartományai kapcsán. Mert a nyilvános titok lényegeleme nemcsak az, hogy sajátos módon titokban tartanak valamit, hanem az, hogy *magát a titokban tartás aktusát* kell titokban tartania. A demokratikus önértelmezés szempontjából egyenesen botránynak tekinthető, hogy kollektíve gerjesztett titkokat őriz. A politikai szférában megmutatkozó titoknak reflexívnek kell lennie. Hogyan kell szembenézni tehát azzal a kérdéskörrel, amely arra utal bennünket, hogy kollektívumok szinte a hallgatólagos nem-tudás jegyében élnek?

\*

H. Plessner egyik könyvében, Nietzschével vitázva, arra a megállapításra jutott, hogy annak ellenére, hogy a Zarathustra írója a lelkiismeretről való heroikus lemondás lehetőségét sugallja nekünk, az embert nem fogja kevésbé nyomasztani a lelkiismeret. Sőt, mi több, e lemondás éppenséggel tartósan rossz lelkiismeretet szülhet, és a modernnek lázadása a lelkiismeret ellen éppen ezt a fejleményt előlegezi. Mert, folytatódik az érvelés, a lelkiismeret részleteit megkérdőjelezhetjük, de a lelkiismeret a maga egészében sohasem. Létezését Plessner azonban csupán azzal az előfeltevéssel tudja alátámasztani, hogy az „emberi természet a maga lényegi elemeiben nem változik”. Ugyanakkor óv bennünket attól az illúziótól, hogy megadatik számunkra a lelkiismeret követelményei szerinti folytonos életvitel, amit azzal az állítással igazol, hogy jogunk van arra, hogy engedjünk a megismerés „irracionális forrásainak”, és a „mérhetetlen dolgok” nyomásának. Plessner ezzel a kitéttel azt sejteti, hogy a lelkiismerettel kapcsolatos valamilyen tehermentesítés elkerülhetetlen az ember számára, ugyanakkor semmilyen mértéket nem kínál, amely fogódzoul szolgálna, hogy milyen módon mérlegelhetőek e tehermentesítés fokozatai.<sup>581</sup>

Számomra kérdés, hogy a lelkiismeret mégis-létezésének hangsúlyozásához nélkülözhetetlen-e az emberi természet állandóságának feltételezése? Mert nem oldódnak fel a nehézségeink, ha egy kivetített naturalizáció segítségével próbálunk tájékozódni. A lelkiismeret a maga esendőségében, „elárvultságában” arra emlékeztet bennünket, hogy a hatalmas válságok

<sup>581</sup>

H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* In: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, V. Menschliche Natur, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/m, 1981,<sup>5</sup> 29. Kétséges Plessner azon polarizációs-gondolata is, amely az egyik oldalán a lelkiismeretet, a másik oldalán a „mérhetetlen dimenziókat” vetíti ki. Vajon a lelkiismeret karakterjegye nem éppen a „mérhetetlenség”?

(hiszen megannyi negatívan hangolt leírás szól a XX. században arról, hogy a személyből eltűnik az egyediség, az egyedből elpárolog a bensőség, az egyed centrum nélkül marad stb.) után is az egyén a szubjektivitás fontos hordozójaként lép fel. A lelkiismerettel kapcsolatos utalásaink azt tanúsítják, hogy általa ragadjuk meg az önvizsgáló szubjektivitást, az önvizsgálat folyamatait, amely, igaz, nem kontinuus, hiszen az elviselhetetlen lenne, de időről-időre létező lehetőség. A lelkiismeret jelentésrendszere megkerülhetetlen dimenzió az önteremtő szubjektivitás, az önkultiválás, az „önmagaság” technikáinak, gyakorlatainak megragadásában. Létezik az az elképzelés, hogy minden hallásaktus alárendelődik a beszédnek, először valamit meghallunk, megértünk, majd közétesszük megértésünk tartalmát. Azonban először meg kell hallanunk valamit, ahhoz, hogy valamire, így az idegen igényekre, kérésekre válaszokat adjunk. Nemcsak arról van szó, hogy a törvény kiegészül a lelkiismerettel. A törvény, az erkölcsi normák, tudjuk, *érvényesek*, de éppen a lelkiismeret kapcsán kell eszünkbe vésni, hogy az érvényesség úgy lép életbe, hogy „beszél”, megnyilatkozik, megszólít valakit, valakihez szól, egyszóval az érvényességet a törvény *hangjával együtt* kell elképzelnünk.<sup>582</sup>

A törvény tehát mindig *valakit* megszólít, valamilyen egyedhez is szól, és a lelkiismeret fennállása emlékezetünkbe juttatja ezt a tényt. Ismét, ráakadtunk arra a kérdésre, amely az erkölcsi törvény és szubjektív dimenzióinak relációjára utal. A lelkiismeret problematikuma a szubjektivitás lehetőségtartományainak meggondolására készítetnek bennünket: mit jelent a kötelesség fogalma a szubjektivitásra támaszkodó modern korban? Mit jelent az „alany autonómiája” a kötelességhez képest? Milyen jelentéseket foglal magában az egyednek a kötelességgel kapcsolatos felelőssége? Mikor állíthatjuk azt, hogy az egyed felelős saját cselekedeteiért – vajon csupán akkor, amikor az „alany az, aki a kötelességet formába önti, és érvényre juttatja”<sup>583</sup> stb.?

A megfogalmazott kételyek a lelkiismeret ellenében nem véletlenek, arra emlékeztetnek bennünket, hogy a modernitás szubjektivitás-képzete módosításokat igényel. Ez pedig megkerülhetetlenül a szubjektivitás *heteronóm* létrehozásának és *autonóm* teremtménye elegyének értelmezését igényli. Másképpen szólva, arra vagyunk utalva, hogy megvizsgáljuk a lelkiismeret társadalmilag meghatározott lehetőségfeltételeit. Nem lehetséges, tehát, témánk kapcsán félretenni az egyén és a kollektívum viszonylatait, azaz az egyénnek a

<sup>582</sup> B. Waldenfels ezt a szituációt értelmezi át, miszerint, amikor a törvény hangja megnyilatkozik, akkor mindig ott van valamilyen „harmadik”, aki megszólal, és együtt szól a törvénnel. Ezzel természetesen felidézi a „harmadik” fogalmának a szociológiában is teret nyert jelentését, *Antwortenregister*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1994,<sup>5</sup> 308. V.ö. P. Ricoeur, *La conscience et la loi. Enjeux philosophiques*, In:<sup>5</sup> *La juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995,<sup>5</sup> 209–221.

<sup>583</sup> A. Zupančič, *Realno iluzije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001. 37.

társadalomba való beilleszkedésének kérdéseit. Ezért a lelkiismeret kérdését sohasem szűkíthetjük kognitív aspektusokra, mert ehelyütt olyan erkölcsi ítéletről kell beszélnünk, amely egy konkrét szabályrendszerbe beágyazott etikai alanyiságot érint. A lelkiismeret kapcsán ezenkívül ott van a tapasztalat, hogy a jó és a rossz töréspontjainak felismerése mindig a *saját* megismerő tevékenységünkől fakad. A lelkiismeret problematikuma azt tudatosítja bennünk, hogy az erkölcsileg önitélkező, önvonatkozó ember hozzáférhetetlen más számára, hogy „az”, ami a „lélekismeret” mélységében történik, meghatározott értelemben kifejezhetetlen. Sohasem elegendő a „mi” kérdését itt feltenni, mert a „ki” kérdése megkerülhetetlen. Ez a kérdés szólal meg akkor is, amikor Szókratész úgy metsszük ki, mint olyan filozófust, aki számára a lelkiismeret egyúttal *principium individuationis*. Mert miközben Szókratész lojális daimónjához, azaz a saját-létezésben rejlő tanú-autoritáshoz, kihívhatja a közvéleményt, vagy ahogy Heidegger egyhelyütt megfogalmazta, a „nyilvános lelkiismeretet”.

A lelkiismeret létezése, láttuk, arra utal, hogy minden erkölcsi szituációban fennáll a szingularitás aspektusa, mert a normák, és a törvények nem helyettesíthetik a lelkiismeretet, azt a sajátos önvonatkozást, amely jelzi az önerő, az önmagam alapján megvalósuló belátás történéseit. Eleget tettünk a szabályoknak, normáknak, mégis valami maradt, valamilyen maradék, ami a saját élet-tapasztalatunkból eredő jó képzetéből adódik, minden morális jelenség egyedülvaló mivoltunkban érint bennünket. Minden ilyen dimenzió szituatív elemeket tartalmaz, a lelkiismeret kapcsán beszélhetünk egyfajta kazuisztikáról, az általános elveknek az egyes esetekre való alkalmazásról. Ebben az értelemben a lelkiismeret felülmúlja a törvényeket, szabályokat és a kötelezettségeket. Hovatovább azt kell mondanunk, hogy a lelkiismeret meghatározott értelemben titok marad a jog és a politika számára is, az e szférákhoz képest heterogén jellegű.

A kérdés továbbá úgy vetődik fel, hogy milyen viszonyban áll a lelkiismeret az egyénközötti aspektusokkal? Hiszen ha azt állítottam, hogy a lelkiismeretben egyszerre látjuk a legszemélyesebbet (a „saját” lelkiismeretemet) és a legobjektívabbat („valami ami a személyhez tartozik, de mélyebb nála”), akkor számolnunk kell az interszubjektívitás problematikumával.

A kérdéskört úgy göngyölítem fel, hogy a már szóba került Heideggernek a *Lét és idő*-ben kifejtett gondolatait veszem figyelembe.<sup>584</sup> Fenomenológiai

<sup>584</sup> M. Heidegger, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. (ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I.), 454-471. Heidegger lelkiismeret-elemzése a halál analízise (az említett könyv egyik legjelentékenyebb fejezetéről van szó) után következik, abban az értelemben, hogy a halál ontológikus, a lelkiismeret pedig ontikus. Utóbbi ugyanis afféle ontikus tanúsító jelleggel bír, S. Critchley, *Enigma variations: an interpretation of Heidegger's Sein und Zeit*, *Ratio (new series)*, 2002. XV 2 June, 0034-0006.

elemzése megannyi finom aspektust mutat meg. Arról beszél, hogy a lelkiismeret mindig valamit „értésünkre ad”, „feltár valamit”, appellatív szerkezetű, *felhív* bennünket valamire, valamint a lelkiismeret hívásának megfelel a hallás valamilyen lehetősége. A felhívás megértéséről kiderül, hogy nem más, mint lelkiismerettel-bírni-akaras”.<sup>585</sup> Amiben fel kell ismernünk az elhatározottság mozzanatát, azt, hogy előzőleg már *akarjuk*, hogy lelkiismeretünk legyen. Amit viszont nem úgy kell értenünk, legalábbis Heidegger szerint, hogy a „jó lelkiismeret” akaratlagos tárgy lehet. Csupán ama készenlétről lehet szó, hogy „felhívassunk”.

Az elemzésben felcsillámlik a *Lét és idő* szerzőjének sajátos gondolkodásmódja, az egzisztenciál-ontológiai beállítottság, és az egyénközötti viszonylatok kortárs formáinak, „az akárkinek” a bírálata. Az „akárki” kapcsán ott van az önmagunknak a „nem-tulajdonképpeniségbe” való belevesztettsége, a saját lehetőségek megragadásának elmulasztása, a lehetőségektől való kitérés ténye. A tét, amely kirajzolódik: önmagunknak az „akárkiből” való visszahozatala”, az önmagalétté való módosulás megvalósítása. Heideggernek a modern szerkezetekre (demokráciára, nyilvánosságra stb.) irányuló kultúrkritikájának fontos helyénél tartózkodunk. Ehelyütt két kérdést szeretnék kiemelni ebből az okfejtésből.

Az *első* kérdés annak kapcsán tűnik fel, hogy mire is vonatkozik a lelkiismeret hívása? Milyen vonatkozásrendszerben áll ez a hívás? Heidegger egy sereg nyomatékosan negatív kijelentést tesz. Azt olvassuk nála, hogy a hívás semmit nem mond ki, nem utal időszerűen létező világállapotokra, semmifajta elbeszélés nem jellemző rá, amelynek tartalmából az önvizsgálat kényszere kellene, hogy következzen. Még arra sem irányul, hogy a felhívottat/címzettet önmagával folytatott párbeszédre készítse, „egyesegyedül az Önmagát hívja fel”, „felszólítja önmagára, azaz a maga legsajátabb lennitudására”. Ennek formája a hallgatás, mert a hívás nem kapcsolódik szavakhoz, ellentmondással szólva, a „hallgatás módusában beszél”. És még hozzáteszi mintegy következőképpen, hogy a lelkiismeret hívása feltárja a jelenvalólét mélységes bűn-aspektusát. Immáron nem heideggeri nyelvhasználattal élve azt mondhatjuk, hogy az ember a priori módon bűnös, méghozzá olyan módon, hogy nem is tudja, hogy miért bűnös... Márpedig a bűnnel kapcsolatban Heidegger fáradhatatlanul ismétli, hogy tegyünk le a bűn vulgáris értelmezéséről, amely azt sugallja, hogy bűn csak akkor létezik, ha valakinek az adósa vagyunk, vagy ha jogsértést követünk el. Heidegger eredendő bűnösségről, bűnös-létről beszél, de nem teológiai kontextusban. A bűn fenoménja nem abból származik, hogy általa valamilyen kihágás tényét kívánjunk megragadni, és nem is abból, hogy általa határvonalakat húzunk azon cselekvések között, amelyek megengedettek és azok között, amelyek

---

<sup>585</sup>

Ibidem, 457.



nem megengedettek: a bűn itt *nem* határátlépésként kerül felszínre. Így kell értenünk azt a törekvést, amely a bűn-összefüggéseket ki kívánja ragadni az elszámolás/elszámoltatás logikájából.

De milyen az a norma, amely nem vonatkozik „semmire”, semmilyen világállapotra, nem mond ki semmit etc. mégis kötelez, felhív, kényszerít? Nos, ez a norma hat ránk, erőt sugároz, effektusai vannak, de nincs jelentése, *nem* rendelkezik tartalmi referencialitással. Minden egyéb különbség ellenére itt párhuzam sejlik fel Heidegger és a törvény kanti értelmezése között. Utóbbira Deleuze egyik meglátása alapján deríthetünk fényt, aki azt hangsúlyozza, hogy a modernitás szempontjából roppant fontos pontra bukkanunk akkor, amikor a törvény kanti interpretációját fontolgatjuk.<sup>586</sup> Mert e meggondolásból azt tudhatjuk meg, hogy a (kanti) (erkölcsi) törvény tekintélyének érvényre jutásához nem szükséges, hogy magasabb rendű normákra támaszkodjunk (vagy az Istenre hivatkozzunk), mert a törvény ereje kizárólag a saját (üres) *formájából* származik. A törvény végső elvként lép elébünk, és ne keressünk valamilyen lényegtartalmat benne, mert a törvény a megtestesült tiszta *forma*. Kantnál, tehát, az erkölcsi törvény egyetemesen „tiszta” formájáról kell szólnunk.

Többet jelent ez a filozófiai gesztus annál a szokott értelmezésnél, miszerint a kanti törvény olyan üres forma, amely arra vár, hogy tapasztalati környezetben alkalmazást nyerjen. Lényeges, ugyanis, hogy a törvény tartalma soha nem ismerhető meg. Még a bűn és a büntetés láncolatának ismerete sem visznek bennünket közelebb a törvényhez, nem tárják fel a törvény lényegét, hanem meghagynak bennünket a meghatározatlanság gyötrő tartományában.

A formára való utalást nem úgy kell értenünk, hogy itt egy olyan formalizmus jut kifejezésre, amely kiszűr minden heteronomikusnak minősített tartalmi aspektust. Hiszen a törvénnyel összhangban való cselekvésünk (az indítékoktól függetlenül) csak „törvényes”, de nem erkölcsi jellegű. Elképzelhető, hogy az, aki lojális a törvényhez, csupán külső engedelmességet gyakorol. A „forma” kiemelése itt valójában azt jelenti, hogy a törvény, *mint forma* válik az erkölcsi fellépés indítóokává, ösztönzőjévé. Maga a formakövetés válik tartalommal. Kant számára létezik a törvény formájának autonómiája, amely előlegezi a majdani cselekvésünket, azaz a valamilyen tartalmi vonatkozás beálltát, de e forma mindig azzal a meghatározatlansággal van kapcsolatban, amely a cselekvésünket terhelő bizonytalanságot övezi. Az

<sup>586</sup>

G. Deleuze, *Coldness and Cruelty*, Zone Books, New York, 1989, 82. Kantról ebben az értelemben: A. Zupanečić, *Realno iluzije, Naklada Jesenski i Turk*, Zagreb, 2001, 18. Zupanečić azt a kérdést teszi fel, hogy lehet-e az erkölcsi fellépés Kantnál abszolút nem-patológikus jellegű? Az ő megoldása, hogy maga az egyetemleges erkölcsi törvény megteremtí az egy szubjektív mozzanatot, amely részt vesz a törvény időszerezésében, vagyis, hogy felülről történik a törvényre utaló indítóokok „kiválasztása”.

erkölcsben ugyanis mindig van valamilyen tartalmi „többlet”, hiszen a törvény, a norma formális követelményeivel szemben mindig felmerülnek valamilyen tartalmi igények. Egyébiránt ezért kerülhet ismételt napvilágra az önmagunkra irányuló gyanú: sohasem tudhatjuk meg maradéktalanul, hogy rejtekezik-e cselekvésünkben valamilyen álnok motívum, valamilyen le nem küzdött patológiai aspektus, amely a háttérből fondorlatos módon irányít bennünket...Nem semmithetjük a gyanút, hogy (mondjuk) amikor másoknak segítünk, vajon a kategorikus imperatívusz alapján cselekedünk-e, vagy az érdekeltséggel átszőtt rokonszenv mozgat-e bennünket? Az altruizmusban ott lappanghatnak a számító, elrendező jövőképünknek, a túljáró észnek a nyomai: csak azért segíték neked, mert én is szorult helyzetbe kerülhetek, és akkor alárendelődök mások jóakarátának. Nem a kötelesség, hanem az erőnyerés, a jövőbe merített hatékonyság hajt bennünket...

Igaz, egy kantianus szemünkre vetheti, hogy érzéki irányulásaink, indítékaink ugyan valóban nem esnek egybe az erkölcsi törvény követelményeivel, de nem is ellentételezik a törvény megvalósulását. Ezenkívül azt is látnunk kell, hogy meghatározott érzések elengedhetetlenek az erkölcs szempontjából, hiszen például, amikor vétkezünk az erkölccsel szemben, akkor a kínzó önmegvetés jelentkezik. Éppen ez az önmegvetés kelti életre a lelkiismeretet. *Igen*, válaszolhatnánk, de ez a tény nem tünteti el a bizonytalanságot motívumaink, érdekeltségeink megnyilatkozása kapcsán...

Heidegger lelkiismeret értelmezésében hasonló tendenciákkal találkozunk a lelkiismeret formális érvényessége kapcsán. Nem felejtjük el persze az itt fontossá váló különbséget: Kant esetében az erkölcsi törvény kapcsán a tisztelet jut kifejezésre, az erkölcsiség észvonatkozású megismerése tiszteletet ébreszt a törvény „szentsége iránt”. Kant meg volt győződve arról, hogy e tisztelet lehet erkölcsi cselekvésünk igazi hajtórugója. Hovatovább, a tiszteletet nemcsak a motívum oldaláról világíthatjuk meg, hanem az effektus viszonylatában is. Mert, abban, aki követi az erkölcsi törvényt, mindig megjelenik a tisztelet érzése. Heidegger ebben a vonatkozásban már csak a bűnt látja, a bűnös-létet:<sup>587</sup> a törvény effektusa maga a bűntapasztalat.

A másik kérdés a lelkiismerettel összefüggő önvonatkozás felé vezet. Még egyszer Heidegger, akinek értelmezésében erős önreferencialitást lehet tapasztalni. Íme: „A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát”. „A jelenvalólét önmagát hívja a lelkiismeretben”. A hívás rajtam „túlról”, de „belőlem jön”. Igaz, Heidegger, miközben elér elemzésének végére, hozzáteszi, hogy a lelkiismeret által hitelessé tett ember másokkal immár autentikus módon léphet kapcsolatba (azaz, mások lelkiismeretévé is válhat). Mégis, az egész elemzést áthatja a külső viszonylatokat kilúgozó önvonat-

<sup>587</sup>

M. Ojakangas, *The End of Bio-power?*, *Foucault-Studies*, 2005, -May, No 2, 49. Szerintem, ez a lényeg, és nem az az állítás, amit Vetlesen (ibidem, 22) képvisel, miszerint Heidegger csupán szekularizálta az ágostoni bűn-felfogást.

kozás. Mármost, itt kérdésnek kell következnie. Vajon a nem-teológiai lelkiismeretfoglalomnak ilyen önreferenciális jelentésbe kell-e torkollnia? Vajon az önvonatkozásnak önbezárulónak kell-e lennie?

Mielőtt megkísérlem a választ a fenti kérdésre, hadd fontoljak meg még egy vonatkozást. A hang a testiségünk egyik legfontosabb jelensége, amelyet a „lélekkel” hozunk összefüggésbe. A lelkiismeret pedig, akár a minden-napok szintjén is, a hanggal, ezen akusztikus jelenséggel van kapcsolatban. „Isten hangja”, a „rettenetes hang”, ilyen és hasonló fordulatok jellemzik az idevágó gondolkodást, Rousseau egyenesen dicshimnuszot írt a lelkiismeret hangjáról. A keresztény hagyományban a hallás, a hallgatás összefüggésben áll az alázatossággal, engedelmességgel, az elfogadás aktusával.<sup>588</sup> A lelkiismeret hangjára utaló gondolatokban viszontlátjuk ezt a vonulatot, a lelkiismeretnek mindig hangja van, és nem világossága. Kant számára a Legyen az ész faktuma, amely adott mielőtt dedukálható lett volna, ezért beszél az ész hangjáról, amely annyira egyszerű, hogy mindenki számára („még a legegyszerűbb ember számára” is) érthető. Nem akarom meghallani a „hangot”, ez egyet jelent azzal, hogy visszautasítom a „hívást”, hogy nem kívánok válaszolni a hozzám szóló, nekem címzett igénynek.

Foglalkoznunk kell azzal a ténnyel, hogy a hangot megannyi esetben az önvonatkozás kitüntetett eseteként lajstromozták a hagyományban, és az önáttemptsóság közegének minősítették. Mert a hang azt a képzetet erősítheti meg bennünk, hogy általa közvetlen módon jelen lehetünk: Derrida egy híres értelmezésében<sup>589</sup> az ész és a hang összefonódásában látta meg a nyugati metafizika fonocentrikus tartópillérét, amely által lehetőség nyílt arra is, hogy éles vonalakkal választjuk szét a belső és a külső szférákat az ember esetében. Önmagunk hangját hallani (a magát-beszélve/megértő hallás), az önmagát ésszerűen tanúsító beszéd – ez a tény a metafizikai értelem megvalósulását hivatott hirdetni.

Ugyanakkor, amennyiben szemügyre vesszük az európai művelődéstörténetet vagy a mindennapok meghatározott szeleteit, akkor másfajta elbeszélések tárulnak fel, amelyek arra utalnak, hogy a fonocentrikus metafizika építménye ingatag talajon áll. Mert nem hagyhatók figyelmen kívül azok a jelenségek, amely éppen azt világítják meg, hogy az ész és a hang nem járnak párban, vagy, hogy a hang megnyilatkozása kaotikus viszonylatokba ágyazódik, megroppantva mindenfajta metafizikai biztonságot. Mert, ott áll előttünk a zenei hanggal kapcsolatos igencsak ambivalens viszonyulás a keresztény hagyományban, vagy a hangok megnyilvánulásai, amelyek az érzékiség tarto-

<sup>588</sup> Elvégre erre utal a „Hören”, „Gehorchen” kapcsolat is, H. Blumenberg, *Licht als Metaphor der Wahrheit, Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, Studium Generale*, 1957, Berlin, 443 a.

<sup>589</sup> J. Derrida, *Grammatológia* (I), Életünk, Magyar Műhely, Szombathely, Párizs, Bécs, Budapest, 1991.

mányába tartoznak, ugyanakkor értelemszegény vagy akár értelemfosztó jelenségnek bizonyulnak. Nem mellőzhetjük azon hangok létezését, amelyek az értelmetlenség képzetét erősíthetik bennünk, amiről a pszichoanalitikus irodalom bőségesen tájékoztat bennünket. Vagy, hogyan értelmezzük a hang kapcsán azt a tényt, hogy a hang nemcsak az öntapasztalatot jelenti, hanem az eredendő másságérzékelést is, mint ahogy az anya hangjának esetében történik a kisgyermek világában etc.<sup>590</sup> A pszichoanalitikus irodalom teljesítménye, hogy távlatokat nyitott arra a kérdésre, amely bennünket is foglalkoztat, ez szerint a hang, a lelkiismeret hangja a lehető legnagyobb intimitásban érint meg bennünket, e hangot azonban az egyén nem képes uralni. Ezt úgy fejezik ki, hogy az egyénben a Másik hangja szólal meg, amely a teljes alárendelés igényével lép fel. (A kisgyermek számára megszólaló anya hangja pontosan abban az értelemben mintaszerű, hogy egy más, idegen hang megnyilatkozását tudatosítja velünk, amely megszólít bennünket.)

Úgy vélem, hogy a felsorolt mozzanatokból le kell vonnunk a következőket a lelkiismeret „hangjára” vonatkozóan. A hang, mint akusztikus fenomén, nem választható el azoktól a folyamatoktól, amelyek az embernek a világban való jelenlétét, szubjektíválódását, és szocializációját karakterizálják. Mindenesetre, túl kell lépni a Heidegger által fémjelzett önreferencialitás-elgondoláson, mert nem nyújt távlatot a hangfenomén interszubjektív megragadására. Azt a tényt a *Lét és idő* szerzőjétől is megtudhatjuk, hogy a lelkiismeret hangja bennem szólal meg, de nem „én” vagyok e hangnak a forrása. Ám aligha állhatunk meg annál a gondolatánál, hogy „én” vagyok más/mások lelkiismerete, ahogy ezt Heidegger állítja. Szükség mutatkozik arra, hogy feltárjuk azokat a viszonylatokat, amelynek jegye, hogy más/mások hangja szólal meg számomra, és igényt formál meg *velem szemben*. Mert ez az interszubjektív módon értett lelkiismeret feltétele. Mint „én”, mint „önmagasággal” rendelkező egyén, mindig ki vagyok téve nemcsak mások tekintetének, de mások hangjának, hangjainak is. A lelkiismeret fenoménje éppen arra emlékeztet bennünket, hogy az „én”, az „önmagaság” sohasem zárulhat magába, és nem is azonosulhat magával maradéktalanul. Létezik mindig valamilyen megkettőződés, kettős kötés a hangok esetében (is). Egy olyan akusztikus színteret kell elképzelnünk a társadalomban, amely hangokat tartalmaz.

Ráadásul, ha a lelkiismeretről beszélünk, akkor még egy aspektust érdemes kimetszeni. A lelkiismeretre valóban lehet úgy utalni, mint mögékerülhetetlenre, ahogy azt a feljebb szóba hozott példák is megmutatták. De nem írja elő semmi, hogy a megnyilvánított lelkiismeret az adott társadalmi aktor

<sup>590</sup> M. Dolar, *The Object Voice*, in: *Gaze and Voice as Love Objects* (R. Salecl and S. Žizek ed.), Duke University Press, Durham and London, 1996, 5–32. Dolar emlékeztet arra a lacani analízisre, amely megmutatja a fül és a hang közötti hasadásokat.

szempontjából meggyőződésé válna, vagyis a lelkiismeret és a meggyőződés között különbségek, szétraajzások fedezhetőek fel. Ahhoz, hogy a megnyilvánuló lelkiismeret meggyőződésé váljon az adott szituációban, arra van szükség, hogy a politikus, a nyilvánosság egyéb szereplői meggyőzzenek másokat álláspontjuk elfogadhatóságáról.<sup>591</sup> Márpedig, ez mégsem történik automatikusan.

Mindez azt is jelenti, hogy nem mondhatunk le az imént kiemelt szcenikus tér *hatalmi* analiziséről, hiszen ezen elemzés tesz bennünket érzékennyé, hogy milyen feltételek közepette megy végbe a lelkiismeret normalizációja, alkalomadtán hatalomszempontú kondicionálása. A hangok rezonáló, „szcenikus”, „mediális”, „médiumok által átszelt”<sup>592</sup> terét kell érvényre juttatnunk, amely kapcsán kialakul a „lelkiismeret” hangja. Ez nem azt jelenti, hogy megvonjuk magunktól azt a lehetőséget, hogy „saját” hangunk legyen, hanem azt a fejleményt kell észrevenni, hogy minden önvonatkozási aktusban megnyilatkozik valamilyen idegen dimenzió is. Ahogy tekintetünk a hozzánk képest idegen fényforrások fényét veri vissza, hangunk is mindig valamilyen módon visszhangzik. Ebbe a térbe kell elhelyeznünk a lelkiismeret „hangját”.

## AZ INTERIORITÁS ÉS A LÉLEK ISMERETE

ULLMANN TAMÁS

A tudat, a lélek és az individualitás fogalmai szoros összefüggést mutatnak a Descartes-tal kezdődő hagyományon belül. A XIX század végén azonban elkezdődik egy nagyhatású átalakulás, ami a tudat illetve lélek metafizikai fogalmának válságaként írható le. A következőkben ennek a válságnak és szövevényes átalakulásnak néhány aspektusát próbálom megközelíteni elsősorban az „interioritás” fogalmán keresztül. Így kerülnek egymás mellé olyan, egymástól látszólag nagyon eltérő gondolkodók, mint Nietzsche, Wittgenstein, illetve Husserl és Heidegger. Az előadás alaptézise szerint a szubjektum fogalmának különféle új változatai néhány alapvető – nevezzük így – strukturális mozzanat tekintetében hasonlóságot mutatnak. 1) A hagyományos szubjektum fogalom kritikája elsősorban az *interioritás* fogalmára irányul. 2) Az ezzel szemben javasolt szubjektum-fogalmak *sokaságként* jelennek meg, olyan sokaságként, amelynek valamilyen összetartó princíp-

<sup>591</sup> Ricoeur, *ibidem*, 221.

<sup>592</sup> B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt/M., 2004, 192. Waldenfels ezt a gondolatot Merleau-Ponty módján egyfajta testközöttség segítségével magyarázza, ami azt is jelenti, hogy van analógia az önlátás és az önhallás között. Mint ahogy önmagunkat csak a tükörben láthatjuk meg, úgy a visszhang, a hang oda-vissza történő mozgása teszi lehetővé azt, hogy halljam önmagamat.

piumra van szüksége. 3) Ez a princípium nem a testhez, a lélekhez, vagy az azonosság más, „szubsztanciális” forrásához köthető, hanem az *autentikus lét* gyakorlati, etikai fogalmához.

Descartes nagy intuíciója a *cogito*-ra vonatkozóan egy olyan tudat-fogalomban öltött alakot, ami tulajdonképpen a XIX század végéig érvényben maradt. E tudat fogalom előfeltevései a következők: 1) A tudat önmaga számára közvetlenül hozzáférhető az immanenciában. 2) A tudat az evidens ismeretek szférája. 3) A tudatban megjelenik a külvilág, de csak közvetve, a leképezés révén. Ezeket az alapvetően ismeretelméleti meghatározásokat egészíti ki két további, az újkori metafizikában meghatározónak bizonyult tétel: 4) A tudat a testtől alapvetően különböző lélekhez köthető. 5) Ez a tudat képezi az autonóm személyiség központját, vagyis egyszersmind az erkölcsiség alapja is. Különbséget kell azonban tennünk az én-tudat alapélménye és e nehezen megragadható élmény különféle – ontológiai, metafizikai, etikai, stb. – megfogalmazásai között. Úgy is kifejezhetnénk a szubjektum fogalmának átalakulását, hogy Descartes intuíciója tovább él a modern korban, az interioritás fogalma köré szerveződő metafizika azonban fokozatosan eloldódik tőle.

---

\* A tanulmány az OTKA T 049724 számú pályázatának segítségével jött létre

## 1. A TUDATOSSÁG KRITIKÁJA ÉS AZ ÖNTEREMTÉS KÖVETELMÉNYE

Jól tudjuk, hogy Nietzsche sokféle és eltérő szempont alapján kritizálta a tudat, a szubjektum illetve a lélek hagyományos fogalmait. A belső és külső, vagyis az interioritás és exterioritás különbségének elutasítása visszatérő mozzanata ennek a kritikának. Leibnizre támaszkodva utasítja el azt a hagyományos felfogást, hogy mivel minden képzet az én képzetem, ezért egyszersmind minden képzet tudatos is. Leibniz a *petite perception*-ok leírásával szakított először evvel a meggyőződéssel és Nietzsche ebben egy döntő felfedezést lát. A *vidám tudomány* 354.§-ában ezt írja: „Ugyanis tudnánk gondolkodni, érezni, akarni, emlékezni, sőt tudnánk a szó minden értelmében ’cselekedni’ is, és mindennek mégsem ’kellene elhatolni a tudatunkig’.”<sup>593</sup> A tudat hagyományos definíciója azon a magától értetődőnek vett tételen nyugszik – legalábbis Nietzsche ábrázolásában –, ami szerint a tudat mindig

---

<sup>593</sup> Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1997. 268. o.

öntudat, vagyis önmagunkról, a tudati működéseinkről való tudat. Az újkori gondolkodás számára minden tudati működés alapja az *öntudat*: s mivel valójában minden probléma végső filozófiai magyarázata a tudatra vezethető vissza, ezért az öntudat középponti, metafizikai szerepe megkérdőjelezhetetlen evidencia a korszak egészében.

A leibnizi tudattalan észleletek belátására támaszkodva Nietzsche szakít ezzel az egész hagyománnyal. Az ösztönök fízíológiájára alapozott gondolatmenete a következő tételre épül: „Az egész élet lehetséges volna anélkül, hogy egyben a tükörben is lássuk önmagunkat.”<sup>594</sup> Az élet minden szinten képes az öntudat feltételeitől függetlenül működni, még akár az ember esetében is. Az öntudat tehát nem e működés alapzata, hanem csupán öntükrözése, vagyis egy másodlagos, sajátos kísérőjelenség. Ám ha ez így van, akkor meg kell tudnunk magyarázni, miért olyan erős a kényszer, hogy öntudatot alakítsunk ki magunkban. A magyarázatban Nietzsche több szempontból is a nyelvre hivatkozik.

1) A tudat kialakulásának elsődleges motivációja a *kommunikációs igény*. Az ember biológiaiilag túlságosan kiszolgáltatott és gyenge lény ahhoz, hogy képes legyen egyedül megbirkózni az élete során felmerülő nehézségekkel és elhárítani a rá leselkedő veszélyeket. „Az embernek mint a legveszélyeztetettebb állatnak *szüksége volt* védelemre, segítségre, szüksége volt hozzá hasonlókra, ki kellett fejeznie igényeit, meg kellett tanulnia megértetni önmagát – és mindehhez először is ’tudatra’ volt szüksége, tehát ’tudnia’ kellett, mi is hiányzik neki, ’tudnia’ kellett, mit érez, ’tudnia’ kellett, mit gondol.”<sup>595</sup> Meghökkenő gondolat, hogy az öntudat, amit a legmagasabbnak érzünk magunkban, sőt a legemberibbnek, Nietzschénél nem más mint a kiszolgáltatottság következménye. Azért tudok az érzéseimről és a szükségleteimről, hogy másoknak elpanaszolhassam és másoktól segítséget kaphassak. Kiszolgáltatottság, kommunikációs igény és tudat kéz a kézben járnak. Nietzsche azzal borítja fel a tudat hagyományos fogalmát, hogy a metafizika megalapozási igényével szemben a tudat genealógiáját adja.

2) Lényeges mozzanat, hogy a tudati működést vagyis a gondolkodást nem azonosítja a tudatossággal: „az ember, mint minden eleven teremtmény állandóan gondolkodik, de nem ’tud’: a *tudatos*sá váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghitványabb* része.”<sup>596</sup> A tudatosság pedig, mivel rá van utalva a nyelvre, valójában *nem individualja* az embert, hanem épp ellenkezőleg, a szavak általánosságán keresztül az általánoshoz, a közösségihez, a csordaszerűhöz köti. Az ember tehát nem individualitását tudatosítja önmagában, épp ellenkezőleg önmaga megismerésével és önmaga tudatosításával valójában azt tudatosítja, ami átlagos

---

<sup>594</sup> U.o.

<sup>595</sup> i.m. 269.o.

<sup>596</sup> i.m. 270.o.

benne. Ezt leginkább a nyelv és a nyelvi fogalmak sajátos működése alapján láthatjuk be: a nyelv ugyanis átlagolja és általánosítja a tapasztalatot. A nyelv nem semleges közeg, hanem az általánosító fogalmakon keresztül ellaposítja a tapasztalatot. Az élet nem tudatos, nem nyelvi, hanem ösztönös, érzelmi, akarati intenzitása veszít az értékéből, mihelyt a tudat, a nyelv és az értelmezés hatókörébe kerül.

3) A nyelvhez kapcsolódó harmadik mozzanat, ami meghatározza a tudat metafizikai fogalmát, a nyelv *grammatikai* szerkezete. A nyelvtant több helyen is népi metafizikának nevezi Nietzsche. Ez alatt a következő értendő: a nyelv nem csak az általánosító fogalmakon keresztül torzít, hanem a nyelvtani struktúrán keresztül is. Nietzsche szerint metafizikai foglmainkat a nyelv logikája alapján alakítjuk ki. A szubjektum fogalmáról például így ír: „A grammatikai szokást követve következtetünk: 'Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következésképp...'”. A régebbi atomisztika nagyjából ugyanezen séma szerint keresett ahhoz az erőhöz, amely hat, még egy rögcse matériát, amelyben az székel, amelyből kiindulva hat, az atomot.”<sup>597</sup> A nyelvi logika alapján gondolunk el mindent az oksági hatás viszonyában: ami történik, az egy olyan okozat, amihez feltétlenül léteznie kell valami oknak. Az én – az atom, a szubsztancia, stb. mintájára – egy ilyen kényszerűen konstruált ok. Az én hagyományos fogalma ezért leginkább az atomi, hordozó, szubsztanciális létezés mintájára alakult ki. Ám ahogy az atomizmus nélkül is lehetséges az erő fogalmát elgondolni – jegyzi meg Nietzsche –, ennek mintájára „egy napon talán még ahhoz is hozzászokunk majd, hogy a logikusok is elboldogulnak ama parányi 'valami' (amivé a tiszteletre méltó öreg én zsugorodott) nélkül.”<sup>598</sup>

4) A nyelvvel kapcsolatos negyedik mozzanat a nyelv *metaforikus* jellege. Talán ez a nietzschei belátás rugaszkodik el legjobban a hétköznapi meggyőződéseinktől (vagyis attól, amit Nietzsche népi metafizikának nevez). A *nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (1873) című korai szövegben egy olyan nyelvfilozófiát mutat be, ami szerint a nyelv eleve meghatározza és befolyásolja minden tapasztalásunkat. A nyelvi működés ugyanis metaforikus átalakítások bonyolult szövedékén nyugszik: „Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új s más szféra kellős

<sup>597</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Műszaki, 2000. 20. o. Ugyanez a gondolat egy későbbi megfogalmazásban: „Az erő mozgat, az erő okoz’ és így tovább, egész mai tudományunk, hűvössége és szenvtelensége ellenére, a nyelv csapdájába esett, és nem tud szabadulni az ’alanyok’, a ’szubjektumok’ gyámkodásától.” Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 45. o.

<sup>598</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. i.m. 20. o.



közepébe.”<sup>599</sup> A metafora itt elsősorban a különböző szférák összevonását, egymásra vonatkoztatását jelenti. Idegi inger és kép az első metaforikus átvitel, kép és szó a második metaforikus átvitel. Ilyen tág értelemben véve tehát a nyelv nem úgy működik, hogy dolgokra referál, majd ez alapján új, metaforikus értelmeket hoz létre. Nietzsche gyökeresen szakít ezzel a hagyományos felfogással: szerinte a nyelv eleve létrehozza a dolgokat a metaforikus átvitelek szövevényes mozgásával.<sup>600</sup> Ennek a felfogásnak sokféle következménye van: a) Teljesen hiábavaló arról ábrándozni, hogy magukat a dolgokat ismerjük meg. b) Maga az igazság is illúzió. c) Az akaró és cselekvő én egy-sége is valamiféle metaforikus összevonás eredménye: ha van is ilyen én, az akkor sem valami egységes entitás az akarások, cselekvések, gondolatok és kijelentések mögött, hanem összetevők rendkívül bonyolult szövevénye. Az igazság fogalma, s ezzel együtt a metafizika alapfogalmai, a magánvaló dolog, a megismerő én, stb. antropomorfikus illúzióként lepleződik le. Összefoglalva tehát: A szubjektum, az én, a tudat más filozófiai alapfogalmakhoz hasonlóan csupán egy *hiposztazálás* vagy *projektálás* eredménye: az én fogalma alapvetően metaforikus fogalom, vagyis nem egy valóságosan létező entitásra referálunk vele. Ez a belátás természetesen gyökeresen átalakítja az énhez, tudathoz, lélekhez való hozzáállásunkat, sőt, megváltoztatja ezek szerepét a gondolkodásban. A kérdés tehát most az: hova köti az Én fogalmát Nietzsche, miután eloldotta egy alapvető metafizikai entitás képzetétől?

Ez az új rögzítés a lélek fogalmán keresztül vizsgálható meg. Nietzsche elutasítja a lélekkel kapcsolatos hagyományos téziseket, amelyek szerint a lélek és a test radikálisan különböző entitások és a lélek azonos a szubjektummal. Az *Így szólott Zarathustra*-ban olvashatjuk a következőket: „Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja csupán: valami testi [und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe].”<sup>601</sup> A lélek tehát nem hogy nem uralja a testet, hanem épp ellenkezőleg: része a testnek, valami testi és működésében testi hatásoknak és késztetéseknek van alávetve. Nietzsche nem csupán tagadja a lélek testtől független, önálló létezését, de a lélek fogalma körüli félreértéseket egyenesen az egyik leg súlyosabb meta-

<sup>599</sup> Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. Tatár Sándor. In: *Athenaeum. A francia Nietzsche-recepció*. 1992 I/3. 6. o.

<sup>600</sup> „A nyelv, keletkezését tekintve, a pszichológia legkezdetlegesebb formáihoz tartozik: durva, fétisszerű közegbe jutunk, ha tudatára ébredünk a nyelv-metafizika, magyarul az ész elemi előfeltevéseinek. Ez mindenütt cselekvőt és cselekedetet lát; az akaratban mindenkor okként hisz; hisz az Énben, az Énben mint létben, az Énben mint szubsztanciában és mindenre projektálja az Én-szubsztanciába vetett hitét – és csak ezzel alkotja meg a ’dolog’ fogalmát...” Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2004. 27. o.

<sup>601</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2000. 41. o.

fizikai tehernek érzi a gondolkodáson. A metafizika nem más mint a testtől független lélek története: ezért meg kell írni a lélek nem metafizikai történetét, vagyis a modern lélek-fogalom genealógiáját, ami kizárólag a test fogalmának vezérfonala mentén lehetséges.<sup>602</sup>

Az én és a lélek fogalma helyébe Nietzsche a *Selbst* (önmaga) fogalmát állítja. A *Selbst* strukturális egységet hoz létre az akaratok, ösztönök, vágyak és gondolatok szövevényéből, anélkül, hogy ez az egység bármilyen Én-entitásra támaszkodnék. „Gondolataid és érzéseid mögött ott áll a tested meg tested önnönmagája [*Selbst*]: a *terra incognita*. Mivégre támadnak épp ezek a gondolataid és érzéseid? Tested önmagája akar velük valamit.”<sup>603</sup> Ez az önmaga azonban sokértelmű: mindenesetre nem azonos az öntudat énjével. 1) Az önmaga elsősorban is nem egy külső instancia az ösztönökhöz képest, hiszen lehet úgy is érteni, mint az azt ösztönt, ami uralkodóvá válik a többi fölött. Ilyen értelemben az önmaga lakja a testet, sőt azonos a testtel. 2) A *Selbst*-nek ugyanakkor megtalálhatjuk Nietzschénél egy erősebb fogalmát is, ami az önteremtés, önmagává válás fogalmaival rokon. Elég ha ebben az összefüggésben az *Ecce homo* alcímére utalunk: „*Hogyan lesz az ember azzá, ami.*” A nietzschei válasz: azáltal, hogy alakítja önmagát, hagyatkozni mer az ösztöneire és a testére, el mer oldódni a tudatos gondolkodástól. A *Selbst* ebben a formában az önteremtés eredménye, ám semmi esetre sem valami állandó és meghatározott, hanem olyasmi, amit újra és újra meg kell valósítani.

Az önteremtés eszméje azonban tovább bonyolódik az örök visszatérés gondolatának felbukkanásával az *Így szólott Zarathustra*-ban: az igazi énünk az, ami – Zarathustra szerint – képes elviselni az örök visszatérés gondolatát. Ez a felfogás a *Selbst* második jelentéséhez kapcsolódik, hiszen az örök visszatérés gondolata csak úgy lesz elviselhető, ha az igenlő és teremtető erőket hozzuk elő magunkból: csak úgy tudjuk hordozni az örök visszatérés súlyát, ha azzá válunk, amik valójában vagyunk. Az örök visszatérés, ez a különös, szédítő gondolat azonban egyszerre van kapcsolatban önmagunk legszemélyesebb, legautentikusabb részével, azzal, ami feladatként van feladva számunkra, másrészt egy bennünk működő, de szinte személytelen, nem evilági tekintettel is, azzal, ami vagy aki elgondolja és egyúttal *szemléli* az örök visszatérést. Az örök visszatérés alanya egyfelől az, akivé válnunk kell, másfelől az, aki a pszichén, a testen és az akaraton, vagyis a személyen túl az élet egész színjátékát figyeli.

A nietzschei szubjektum fogalom tagadja az újkori racionalista és idealista hagyományt, ami szerint a testtől elválasztható lélek lenne a szubjektum, ugyanígy tagadja azt, hogy a szubjektum valami egységes entitás lenne. Ahogy a *Túl jön és rossz*-ban fogalmaz, el kell engednünk a „lélekatomisz-

---

<sup>602</sup> Ezt a feladatot hajtja majd végre Foucault egy évszázaddal később.

<sup>603</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. i.m. 78. jegyzet. 411. o.

tikát”, hogy a léleknek egy új fogalmához jussunk, ami nem az egység, hanem a sokaság képzetére épül. Az új lélekfogalomra a következő javaslatokat teszi: „halandó lélek”, „lélek mint szubjektum-sokaság”, „lélek mint ösztönök és affektusok közös építménye”.<sup>604</sup> Az egységet a szubjektum-sokaságban pedig nem egy eleve adott entitás biztosítja, hanem az egység e halandó lélek önteremtéseként áll elő.

## 2. AZ ÉN NEM RÉSZE A VILÁGNAK

Wittgenstein kései filozófiájában középponti gondolat, hogy a tudat pszichológiai vagy metafizikai fogalma egy alapvetően hamis képre épül. A nyelvhasználat belső képekre építése elleni és a privát nyelv lehetősége elleni érvek mind abba az irányba mutatnak, hogy az Én, más metafizikai problémákhoz hasonlóan nyelvünk félreértéséből származik. „A filozófia egész felhője egy csöppnyi nyelvtanná sűrűsödik.”<sup>605</sup> A jelentés használat modellje azon a belátáson nyugszik, hogy a jelentést semmiféle belső kép vagy pszichikai átlelkesítő mozzanatként nem kell kísérnie. Következésképp a belső szférának, az interioritásnak ez az egész „metaforája” hamis és félrevezető. Nincs olyan öntudat vagy szubjektív szféra, amire ez az állítólagos belső támaszkodhatna: mindaz, ami belsőnek látszik, az az „én” szó grammatikájával függ össze. Az én és a tudat problémája nem egyszerűen elveszíti jelentőségét, hanem egyenesen eltűnni látszik a nyelvjátékok szövedékében.

Wittgensteint azonban etikai szempontból nagyon is izgatja az én és a személy kérdése, vagyis az a kérdés: hogyan éljek helyesen? A *Tractatusban* egy meghatározott és világos képet ad a szubjektumról, ami a következő tételekben foglalható össze: „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa.” (5.632) „A filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológiai foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak.” (5.641)<sup>606</sup> Ezekben a megfogalmazásokban a határ metaforája áll a középpontban: a világ egyrészt az én világom, vagyis nem tudok teljesen elkülönülni ettől a világtól, másrészt az én mégsem része a leírható, megérthető, kijelentésekkel megragadható valóságnak. Az én az etikum és a világ találkozási pontja. A szubjektum pszichikai illetve empirikus fogalmát tehát elveti, viszont megadja a szubjektum egy másik fogalmát, ami leginkább a szem és a látótér viszonyához hasonlítható: a szem látja mindazt, ami megjelenik a látótérben, ám ő maga

<sup>604</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. i.m. 18. o.

<sup>605</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz, 1998. 321. o.

<sup>606</sup> Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Budapest, Akadémiai, 1989. 71-72. o.

nem látható, mivel nem része a látótérnek. A szubjektumnak ez a „metafizikai” értelme azt jelenti, hogy a világ határa, valami, ami nem ragadható meg és ezért nem fogalmazhatunk meg vele kapcsolatban érdemi állításokat, vagyis nem ábrázolható és nem mondható ki.

A szem-hasonlat azonban kétértelmű, és a hasonlat kétértelműségéből – sejtésem szerint – az én fogalmának is két értelme, egy metafizikai és egy etikai bontakozik ki. 1) Az én mint a tudott univerzum vakfoltja tűnhet egy tisztán szemlélő tudatnak, egy olyan tiszta szemlélésnek, aki vagy ami velünk, bennünk, de világi énünktől úgyszólván függetlenül szemléli mindazt ami velünk és körülöttünk történik. Ez a szemlélő én illetve tudat (ha egyáltalán erre a valamire alkalmazható bármilyen értelemben az én vagy tudat szó) teljesen személytelen – nincs kapcsolatban a pszichével. Ez lenne *az én a világon túl*. 2) Ha azt a szférát, amiről nem lehet beszélni, az etikum szférájaként fogjuk fel, akkor az ehhez tartozó én etikai értelmet nyer. Ez az etikai én pedig csak személyes én lehet, vagyis én magam, itt és most, a rám háruló feladatokkal. Személyesen nekem kell megvalósítanom a helyes életet. Ez lenne *az én a világ határán*, az én, akinek a számára a világ egy személyes feladatot, nevezetesen a helyes élet feladatát jelöli ki. Ez a megkülönböztetés párhuzamba állítható az örök visszatérés kapcsán említett kettős én-fogalommal: egyik oldalon a személyes, az örök visszatérés gondolatát elviselő, önteremtő én, a másikon az örök visszatérés személytelen, nem evilági szemlélője.

Ha az 1930-ban elhangzott *Előadás az etikáról* szövegét olvassuk, akkor azt látjuk, hogy Wittgenstein számára az etika továbbra is olyasmi, ami túl van a világon és túl van az értelmes kijelentéseken. „Az etika, ha egyáltalán létezik, akkor természet feletti [übernatürlich], a szavaink viszont csak tényeket fejeznek ki; ahogy egy teáscsészébe csak egy teáscsészényi víz fér bele, még ha literszám túltöltöm is.”<sup>607</sup> Az etika abszolút értékítéletekre vonatkozik, a relatív értékítéletek nem tartoznak a tárgyhöz, ezek ugyanis tényekre vonatkoznak. Az etika valami tényeken és nyelven túli, valami, amiről csak a legszemélyesebb élményeket lehet elmondani. Wittgenstein három ilyen élményt ír le: a világ léte feletti csodálkozást, az abszolút biztonság érzését és a bűntudat élményét. Mindhárom esetben paradox megfogalmazásról van szó, vagyis a nyelvvel való – tudatos – visszaélésről, illetve a nyelv határainak feszegetéséről, hiszen Wittgenstein szerint egyik állítás sem egy tényállás leírása, hanem valami tényen túlinak a nyelvbe erőszakolása.

Wittgenstein ugyan nem említi az én problémáját, ugyanakkor a legszemélyesebb élményekről beszél, olyasmikről, amik nem tartoznak a világhoz (amennyiben az tényállások összessége). Ennek ellenére az én-élményre

---

<sup>607</sup> Ludwig Wittgenstein: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. Und übers. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 13. o.

vonatkozóan itt is kirajzolódik az előbb említett kettősség személytelen tudat és személyes, etikai én között. A világ léte feletti csodálkozás és az abszolút biztonságérzés, vagyis az, hogy nem érhet semmi baj, bármi történjék is, párhuzamos avval az élménnyel, hogy szemlélője vagyok ennek a világnak és ez a világ csak „látvány” e szemlélődő tekintet számára. Semmi nem érhet el és semmi nem okozhat fájdalmat, ami a világban történik, mivel a tudat, amely a világot szemléli, nem e világból való. Ez a tudat is én vagyok, de egy személytelen, szemlélődő én. Azonosságom a személytelen szemlélődés azonossága. A személytelen szemlélődő tudat csodálkozik a világ létén, hisz nincs involválva ebbe a világba, és ugyanezért nincs is kitéve semmiféle gondnak, sérülésnek, fájdalomnak. Ez az érzés vagy éntudat egyik alapélménye.

Az éntudat másik alapélménye ezzel szemben már nem a személytelen világ- és önmegfigyelés, hanem a lehető legszemélyesebb élmény: a világ ugyan eleve adott, vagyis tehetetlenek vagyunk vele szemben, mégis helyes életet kell élnünk. A tényállások súlya iszonyú erővel nehezedik rám, *nekem* mégis ellen kell állnom ennek a nehézkedésnek és meg kell találnom a jó élet útját. A harmadik etikai alapélményben az én-élmény személyes formát ölt: ez a büntudat érzése. A világ nem pusztán látvány, hanem személyre szóló feladat, felhívás, amivel szemben csak büntudatot érezhetek. A büntudat énje azonban még mindig nem azonos egy olyan énnel, amit valahogy a világ tényei között tarthatnánk számon: tehát nem szubjektum, vagy lélek a hagyományos értelemben.

### 3. A TUDAT MINT INTENCIONALITÁS, AKTUS ÉS ESEMÉNY

A fenomenológia számára kezdettől fogva lényeges, sőt döntő kérdés a tudat fogalmának helyes értelmezése. Husserl az *intencionalitás* fogalmával jelöli azt a meghatározó gondolatot, ami alapján lehetővé válik az újkort uraló hibás tudatfelfogás kritikája. Az intencionalitás fogalma révén nem egyszerűen helyesbíti ezt a szerkezetet, hanem az alapgondolattal mint olyannal egészében szakít. 1) Az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező „valami” egymásra vonatkoztatása: szubjektum és tárgy ugyanis nem előzi meg a viszonyt, hanem a szubjektum mindig tudat és a tudat mindig valaminek a tudata. A tudati és tárgyi oldal csak az intencionális viszony mozzanataiként értelmezhető. 2) A tudat nem leképezi a tárgyat, vagyis nem egy belső képen keresztül vonatkozik rá: az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás. 3) A tudat nem az interioritás szférája, amelyet képek, képzetek, reprezentációk sokasága népesítene be, a tudat nem egy ilyen titokzatos „belső terem”, sőt valójában az intencionalitás fogalommal értelmét veszti a belső és külső hagyományos megkülönböztetése. Husserl számára az immanens nem az, ami belül van egy külsőhöz képest, hanem az,

ami evidens módon adott. Az immanenciát és a transzcendenciát csak az adottságmódok különböztetik meg, a megkülönböztetés mögött nem húzódik meg semmiféle „topológiai” különbség.<sup>608</sup>

A második jelentős eltérés az újkori tudatfogalomhoz képest abban áll, hogy a fenomenológia számára a tudat nem egy – bármilyen módon meghatározott – létező valami, hanem *aktus*. Husserl a fenomenológiai leírás számára alapvető, elemi egységet élményként, vagyis intencionális aktusként határozza meg.<sup>609</sup> Ez a megfogalmazás azonban nem ártalmatlan elnevezés, hanem rendkívüli jelentősége van. Az aktusnak nincs alanya abban az értelemben, hogy lenne „valaki”, aki az aktust végrehajtja. Ezért a *Logikai vizsgálódásokban* Hume mintájára az ént az élmények mindenkori „nyalábjaként” [Bündel der Erlebnisse] gondolja el.<sup>610</sup> Az 1907-ben tartott *Ding und Raum* előadás szövegében pedig így fogalmaz: „A gondolkodás, amelyről a fenomenológiai elemzés beszél, nem valakinek a gondolkodása.”<sup>611</sup> Meghökkenítő megfogalmazás, de nem idegen a korai fenomenológia szellemétől.

Érdemes felfigyelni arra, hogy Husserl úgynevezett transzcendentális fordulata, vagyis a transzcendentális én bevezetése az elemzésekbe, noha kantianus motívumnak tűnik, de Kanttól teljesen idegen gondolatmenet eredménye. Husserlnél az én azonosságának élménye nem egy logikai belátás, nem az appercepció eredeti és szükségszerű egységének megpillantása, hanem az interszubjektivitás problémájával áll összefüggésben. Nem csak a saját élményeiről tudhatok ugyanis Husserl szerint, hanem mások tapasztalatai is hozzáférhetőek a számomra a mások által elmesélt történetekbe és tapasztalatokba való beleélés révén. Ilyen esetben azonban nem a másik ember élményének teljes átéléséről van szó, hanem csak a tapasztalat egy különleges fajtájáról, amelyben a másik tapasztalata hozzáférhetővé válik a számomra. A transzcendentális én bevezetése tulajdonképpen annak a belátásnak a következménye, hogy egy ilyen azonosságpólus nélkül nem tudnék különbséget tenni saját és idegen tapasztalat között. Látjuk tehát, hogy ebben az első megközelítésben a transzcendentális én fogalma még csak egy szerkezeti mozzanat, tartalom nélkül, és egy korrelatív fogalom segítségével, nevezetesen a másik én fogalmának segítségével nyeri el értelmét. Az énnak ezt a tisztán szerkezeti fogalmát egészíti ki Husserl az *Ideen I.* korszakától kezdve

---

<sup>608</sup> V.ö. Éliane Escoubas: *Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája*. In: Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*. Budapest, Világosság, 2004. 9–20. o.

<sup>609</sup> V.ö. Tengelyi László: *Tapasztalat és önhasadás*. In: Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*. Budapest, Világosság, 2004. 21–54. o.

<sup>610</sup> Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, Teil 1. Husserliana XIX/1. Den Haag, M. Nijhoff, 1984. 390. o.

<sup>611</sup> Edmund Husserl: *Ding und Raum*. Husserliana XVI. Den Haag, M. Nijhoff, 1977. 41. o. (idézi Tengelyi: i.m. 31. o.)

a transzcendentális én sajátos lényegfenomenológiájával, ami sokak szerint visszaesés egy metafizikai én-felfogásba.

Az aktusnak az eredeti eseményszerű értelme azonban még akkor is megmarad, amikor Husserl bevezeti a transzcendentális ego-t az elemzésekbe, a transzcendentális ego ugyanis elsősorban strukturális elem: funkcionális, magyarázó értéke van, de semmiképpen sem tekintendő valami „létezőnek”. Az én végső magyarázatát pedig az időtudat elemzései adják meg: az én az időélmények énje, nem választható el tehát az áramló időtől. Az időtudat az öntudatnak egy olyan hordozó rétege, ami az időélményekhez, vagyis a tárgyiasító élményekhez tartozik, de maga nem tárgyiasul, azaz nem része az időnek. Az abszolút időtudat – amelynek leírásához hiányzanak a szavaink – nincs az időben, ugyanúgy, ahogy nincs a világban sem. Ezért fogalmazott úgy Sartre, hogy a tudat nem tárgyi létezés, hanem szakadatlan semmités. Sartre nem túl szerencsés elnevezésével szemben talán helyesebb egy másik megfogalmazást alkalmazni, ami az időbeliséget is jobban kifejezi: a tudat nem valami, nem is semmi, hanem tiszta aktus, vagyis a tudat tiszta *esemény*. A tudatnak ez az eseményjellege rendkívül termékenynek bizonyult a fenomenológia későbbi történetében.

#### 4. A HÉTKÖZNAPISÁG SZÉTSZÓRTSÁGA ÉS A LELKIISMERET HÍVÁSA

Heidegger a szubjektivitásnak még azokat a maradványait is igyekezett kiküszöbölni a leírásból, amelyek Husserl elemzéseiben fellelhetők voltak. Mint ismeretes Heidegger a *Dasein* fogalmát vezeti be a szubjektum, tudat, én, lélek, ember hagyományos és a metafizika által túlságosan megterhelt fogalmai helyett. A *fenomenológia alapproblémái*-ban azt írja Heidegger az újkori ontológiát irányító *res extensa* és *res cogitans* különbségét elemezve, hogy ha a szubjektivitás helyes fogalmához akarunk eljutni, először is az interioritás képzetével kell leszámolnunk: „A jelenvalólét az előrevetésben már mindig is *ki-lépett önmagából, ex-sistere*, egy világban van, s ezért sohasem olyasvalami, mint egy szubjektív belső szféra.”<sup>612</sup> Nem véletlen, hogy az interioritásként értett szubjektivitás elutasítása összekapcsolódik a világ fogalmával, a jelenvalólét ugyanis nem elsősorban tárgyakat tapasztal, hanem mindenek előtt világban létezik, nem megismer, hanem egzisztál. Ez az egzisztálás azonban nem pusztá meghatározatlan lebegés, hanem intencionális irányulás. A heideggeri intencionalitás azonban nem elméleti-episztemológiai jellegű, ezért olyan kitüntetett fontosságúak a megismeréshez képest elsődleges intencionális módozatok, vagyis a gond, gondoskodás, gondozás,tevés-vevés, stb. Az

<sup>612</sup> Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris, 2001. 215. o.

élmények, tevékenységek, hangulatok sokféleségét azonban valaminek össze kell tartania és az nem lehet egy Husserl mintájára elgondolt transzcendentális én. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a jelenvalólétet nem csak világban-való-lét jellemzi, hanem egyszersmind ebben a világban való szétszóródás. A jelenvalólét már mindig a dolgoknál van, már mindig is feladatok sokféleségében egzisztál, nincs közvetlen hozzáférése önmagához (egy karteziánus ego mintájára), hanem csakis a világból, tehát közvetve értheti meg magát. Mi tehát Heidegger szerint ez az Én, ami önmagára rákérdez és önmagát valamilyen módon megérti?

A jelenvalólét énszerűsége a következő, egymásra utaló egzisztenciálék összefüggéseként áll előttünk: 1) Az intencionalitást mindenek előtt a világban-való-lét fejezi ki, a világban lét sajátos énszerűsége pedig a *Jemeinigkeit* (mindenkori enyémvalóság) fogalmában jelenik meg. A pusztá Jemeinigkeit azonban csak egy meghatározatlan önmagára vonatkozás, a jelenvalólét létmódjának sajátos, de még tartalmatlan önmagára hajlása, ami megelőzi a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség különbségét. A Jemeinigkeit tartalmatlan önvonatkozása teszi lehetővé, hogy a jelenvalólét konkrétan is viszonyuljon saját létlehetőségeihez: „mivel a jelenvalólét lényege szerint mindenkor a maga lehetősége, ez a létező létében képes önmagát ’megválasztani’, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem vagy csak ’látszólag’ elnyerni.”<sup>613</sup> 2) Az *önmagáság* (Selbst) fogalma is hasonlóképpen meghatározatlan ebben az értelemben, mivel egyformán megtalálható a tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni létmódokban is. „A mindennapi jelenvalólét Önmagája az *akárki-önmaga*, amelyet megkülönböztetünk a tulajdonképpeni, azaz magunk által megragadott Önmagától.”<sup>614</sup> Heidegger itt egy döntő mondattal folytatja, amely az én-tudatra vonatkozó egész filozófiáját megvilágítja. „Mint akárki-önmaga, a mindenkori jelenvalólét szétszóródott az akárkibe, és még meg kell találnia önmagát.”<sup>615</sup> Az önmaga még mindig nem biztosítja az egységet, hiszen a szétszóródott akárki-lét is rendelkezik az önmagáság tartalmatlan szerkezetével. A világbeli tevékenységek sokfélesége és a közösségi lét szétszórtsága számára a Jemeinigkeit és a Selbst is egy sajátos, de még „bizonytalan” önvonatkozással rendelkezik: mindkét fogalom utal valamire, amiből valódi értelme kifejthető. 3) Ez a harmadik mozzanat, a jelenvalólét egységét tartalmilag is kifejező fogalom nem más mint a tulajdonképpeniség. A tulajdonképpeniség nem csak azt jelenti, hogy az akárki szétszórtságából kiküzdöm magam és az elhatározottságban megtartom ezt az autentikus szembesülést a létezés végességével. Az autentikus lét azt is jelenti, hogy

<sup>613</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Osiris, 2001. 60. o.

<sup>614</sup> i.m. 140. o.

<sup>615</sup> U.o.



önmagammá *válok*. A mindenkori enyémvalóság (Jemeinigkeit) tartalmatlan önvonatkozása csak így ölt konkrét formát és csak így lesz valóban az enyém.

A jelenvalólét nem egy tudat, szubjektum, vagy öntudat struktúrájára épül, hanem létlehetőségek, tevékenységek sokaságának szövevénye. Ebben a szövevényben jelenik meg az egység az autentikus „önésmelés” pillanatában, ám evvel nem egy eredendően már mindig is meglévő egységhez térünk vissza. Az autentikus pillanatban az önmagaságot nem készen találjuk, hanem bizonyos értelemben az önmagaság ebben a pillanatban születik. Ez persze nem azt jelenti, hogy a jelenvalólét a mindennapiság létmódján nem tud magáról, az autentikus pillanatban pedig hirtelen öntudathoz jut: „a jelenvalólét mindennapi önmegértése az inautenticitásban tartózkodik, mégpedig olyképpen, hogy az ittlét ebben tud magáról, jóllehet egy önmagára visszahajló belső észlelés értelmében vett kifejezett reflexió nélkül: a dolgokban leli fel önmagát.”<sup>616</sup> Nem öntudatról van tehát szó, vagyis nem reflexív tudatról és önészlelésről, hanem sajátos „önmegértésről”.<sup>617</sup> A karteziánus hagyományban közvetlen, belső hozzáférésben tudok önmagamról, a heideggeri önmegértés viszont mindkét lehetséges formájában közvetett önvonatkozást jelent: a mindennapiságban a dolgokon keresztül értem meg önmagammat és a feladataimat, a tulajdonképpeniségben a világ fogalmán keresztül bontakozik ki az önmegértés.

*Szétszórtságtól az egységhez* – ez a nem-tulajdonképpeni léttől a tulajdonképpeni léthez vezető mozgás értelme: a jelenvalólétnek – ahogy Hiedegger fogalmaz – „még meg kell találnia magát”. A megtalált önmaga egysége azonban sohasem válik valami dologi, szubsztanciális adottsággá vagy tudott, fogalmilag rögzíthető azonossággá. Ezt a jelenvalólét időisége érteti meg velünk. Az autentikusság létszerkezetéhez hozzátartozik, hogy nem az objektív időben van benne, nem egy most-ban történik meg. Heidegger *pillanatnak* nevezi azt az eredendő idővonatkozást, ami az autenticitást jellemzi. Az autentikus időt nem az idő és a sors elől való menekülés jellemzi, hanem a teljes beleélés a pillanatba és az adott szituációba. Ez a különös, az objektív időben nem rögzíthető időviszony azonban azt is jelenti, hogy nem valami egyszer és mindenkorra kiküzdött állapotról van szó. Heidegger számtalanszor leírja, hogy a mindennapiságba való hanyatló visszacsúszás természetes létmód: ebből a hanyatlásból azonban időről időre ki kell magunkat ragadni. Az autentikus lét egységet visz a jelenvalólét széttartó és szétszórt világbanvaló-létébe, ez az egység azonban nem rögzíthető az időben: nem a dologi idő objektív formája vonatkozik rá, hanem a pillanat egzisztenciális fogalma.

---

<sup>616</sup> Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. i.m. 216. o.

<sup>617</sup> i.m. 219. o.

## 5. A LELKIISMERET MINT BÜNTUDAT ÉS FELELŐSSÉG

Úgy tűnik tehát, hogy az újkori én-fogalom kritikája minden esetben az interioritás fogalmának elutasításával kezdődik. Az egymástól látszólag különböző utak azonban néhány ponton ez után is találkoznak. Az én sokaságként jelenik meg, a sokaságot, az élmények nyalábját, az egymásról leváló én-aspektusokat pedig valaminek össze kell tartania. A Descartes-i én-élmény az említett szerzőknél már nem a metafizika kiinduló bizonyossága, hanem egy eredendőbb szemlélet tárgya. A sokféleséget összetartó princípiumként értett én olyan fogalma jut itt szerephez, ami leginkább az autenticitás gondolatához köthető. Az autenticitás választást, önmegvalósítást, önteremtést, öneszmélést jelent. Lényeges mozzanat, hogy az autentikus én nem a dolgokhoz, hanem a világhoz kötődő én: nem egy tény vagy tényállás a világban, hanem valami, ami a világ határán van, valaki, akinek a világ horizontként tárul fel. Nincs pozitív értelme és tartalma, nem kimondható és nem megfogalmazható, ugyanakkor mégis a legalapvetőbb módon személyes. Személyessége a büntudat és a felelősség kettősségében ölt formát. E két fogalmat a következőképpen határozhatnánk meg. A büntudat *elfordulás* az inautentikus szétszórtság sokféle lehetőségétől: a hétköznapi szétszórtság kábultsága ebben az értelemben nem különbözik lényegesen attól a kábultságtól, amit a rossz metafizikai fogalmakba való belefeledkezés jelent. A felelősség ezzel szemben *odaforrás* valamihez, ami a dolgokon túl van, s ahonnan a hívás érkezik. Ez a fajta alteritás lehet az örök visszatérés gondolata (Nietzsche), a bűnösség élménye (Wittgenstein), a tiszta megismerő gondolkodás, a „vissza a dolgokhoz” akarása (Husserl), a lelkiismeret hívása (Heidegger), vagy – amiről ebben az előadásban nem esett szó – a Másik megjelenése (Lévinas).

Az újkori én-szubsztanciától teljesen eltérő módon kell elgondolnunk az autenticitásban önmagát megteremtő ént, nem támaszkodhatunk ugyanis a tárgyontológia semmilyen változatára. Így nyer új értelmet a lelkiismeret fogalma is: az ilyen értelemben vett én-hez tartozó lelkiismeret nem eleve adott normák fellelése, hanem a büntudat és felelősség mozgásában végbe-menő öneszmélés. Leglényegesebb vonása, hogy az ént nem feltárja és napvilágra hozza, hanem *megteremti*.

## ÉSZ ÉS LELKIISMERET HANNAH ARENDT LELKIISMERET-FOGALMÁRÓL

---

SÜMEGI ISTVÁN

A rendt utolsó munkájának, a *The Life of the Mind*nak első kötete, egy hosszú kacsaringós gondolatmenet végén érkezik el a „lelkiismeret” fogalmához, s akár úgy is olvashatjuk ezt a művet, mint amelynek legfőbb célja éppen ennek a fogalomnak az új módon való megvilágítása. Ám ha meg szeretnénk érteni a filozófus vonatkozó koncepcióját, legalább nagy vonalakban át kell tekintenünk azt a fogalmi hálót is, melybe beleilleszkedik.

A könyv „főszereplője” a gondolkodó ego, akinek „családfáját” kutatva akár Szókratész is visszamehetünk. A modernek közül pedig Descartes-ra, Kantra és persze a fenomenológusokra érdemes különösen figyelni. Az első alapos leírást Kant első kritikájában találhatjuk meg – állítja Arendt. (LT I/6.)

A königsbergi filozófus gondolkodó egoja valójában magában való dolog: nem jelenik meg másoknak, sőt – ellentétben az önmagunk előtt feltáruló tudatos énnel (self) – még számunkra se – de mégsem semmi – olvashatjuk a *The Life of the Mind*ban. (LT 43 sk.) A tudatos énre ugyanolyan intencionális aktusok irányulnak, mint bármilyen más ismeretünkre, a különbség csupán annyi, hogy a megragadott tárgy ebben az esetben mi magunk vagyunk; a gondolkodó ego viszont maga a tiszta (intencionális tárgyaitól elvonatkoztatott) aktivitás. Akkor találhatunk rá, amikor nem a gondolkodás tárgyára irányítjuk a figyelmünket, hanem az intencionális aktusra reflektálunk. Másképpen fogalmazva: ha nem valamit gondolunk, hanem magát a valamit gondoló gondolkodó aktivitást gondoljuk. (LT 52 sk. 187) Az aktus azonban soha nem megragadható, rögzíthető úgy, ahogyan intencionálunk tárgyai. Ha ezt mégis megkíséreljük, akkor az aktus tárggyá dermed, s már nem az, ami az imént még volt (LT 167): a gondolkodó ego nem elérhetetlen (inconcievable), de elgondolhatatlan (unthinkable) – hangsúlyozza Arendt. (LT 200)

„Hol vagyunk, amikor gondolkodunk?”, hol létezik a gondolkodó ego, ha nem a megjelenő világban? – Teszi föl a kérdést a *The Life of the Mind* első kötetének utolsó része. Egy válaszként fölfogható kifejtetlen utalást már korábban is kaptunk: a barlangon kívül – mondja Arendt Platón parabolájára utalva. (LT 97 sk.) Egybecseng ezzel az alább megvizsgálandó gondolatmenet is. Arendt először a gondolkodásról alkotott hagyományos képünk három fontos vonását veszi szemügyre.

A gondolkodás mindig kilép a common sense által konstruált és őrzött rendből és megszakítja a hétköznapi cselekedetek folyamatát. A ránk hagyott történetek tanúsága szerint Szókratész viselkedése újra és újra erre szolgáltat példát. (LT 197)

A gondolkodás átemel bennünk egy másik világba: „Olykor gondolkodom, olykor meg vagyok”, azaz amikor gondolkodom, akkor nem úgy vagyok, és nem ott vagyok, mint amikor csak úgy vagyok, mint amikor csak élem az életemet, teszem a dolgomat; a gondolkodás nem a megjelenő, hanem a noumenon világ eseménye – citálja és értelmezi Arendt Valéry bon mot-ját. (LT 197 sk.) Ez a kettősség nyújt magyarázatot arra, hogy miért veszíthetjük el a gondolkodás során a realitásba vetett hitünket: a noumenon világból visszatekintve, a megjelenő világ könnyen pusztá álomnak tűnhet, ahhoz hasonlóan, mint ahogyan a lepkéről álmodó Dsuang Dszi története beszámol erről. (Uo.)

Harmadszor: a gondolkodás mindig eltávolítja magát a partikularitástól, attól, ami jelen és kéznél van. A gondolkodó ego az univerzálék és az esszenciák között találja magát – pontosítja Arendt az előző sajátosság bemutatása során már körvonalazottakat.

Mindebből adódóan, az ego teljes mértékben különbözik a biografikusan megragadható, a világban járó-kelő éntől (LT 206), nincs életkora, neme, élettörténete és semmilyen más tulajdonsága sem (LT 43). S hasonlóképpen az egót körülölelő világ is teljes mértékben különbözik a megjelenő világtól (LT 210). Minden olyan kísérlet meddő és értelmetlen tehát, amely térben kívánja lokalizálni az ego helyét; ez a „hely” – a Sehöl. (LT 200 skk.)

Az időbeli lokalizáció azonban korántsem értelmetlen. Arendt két parabolát hív segítségül: Kafkét az „ő”-ről, aki múlt és jövő között áll, kétfrontos harcot folytat az őt toló-taszító erőkkkel szemben, s hol a múlttal szövetkezik a jövő ellen, hol a jövővel a múlt ellen. Lényegében ugyanerről beszél Nietzsche parabolája is, melyet Zarathustra a mond el a törpének, aki le akarja ő taszítani a hegyről: „Nézd ezt a kaput! Törpe! – szólottam aztán –: két arca van. Két út fut össze itt: végig nem járta őket soha senki még. Emez a hosszú út visszafelé: egy örökkévalóság. A másik hosszú út amarra – egy másik örökkévalóság. Ellentmondanak egymásnak ezek az utak; homlokuk összekoccan – és itt épp itt, a kapu alatt találkoznak össze. A kapun ott a felirat: »Pillanat«.”<sup>618</sup>

A két parabolában bemutatott időélmény tökéletesen idegen a tudatos én tapasztalatától: az utóbbi lineárisként, kontinuusként, és objektívként, születésünktől és halálunktól függetlenül tovahömpölygőként érzékeli az időt, az előbbi pedig megszakítottnak és az énünkből eredőnek látja. (LT 206 skk.)

Továbbgondolva a parabolákat Arendt egy olyan erőparalelogramma képét vázolja föl, melyet a két erő egymásnak feszülése hoz létre, s mely egy olyan „időn kívüli időteret” rajzol körbe, ahol a gondolkodó ego mindenkor tartózkodik. (LT 202, 210)

Az ego leírását újabb vonásokkal egészíthetjük ki Kant fogalompárja, az ész (Vernunft, thinking) és az értelem (Verstand, knowing) segítségével –

<sup>618</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra*. Ford.: Kurdi Imre. Osiris, Bp., 2000. 191.

pontosabban fogalmazva: ezek Arendt-féle „szókratikus” átértelmezése által. A kanti „értelem” többé-kevésbé ugyanazt a feladatot látja el, mint Aquinói Tamás *sensus communis*a: szintetizálja, tárgyakká kapcsolja össze az érzékelésben adott, önmagában értelmetlen és elszigetelt érzéki benyomásokat (LT 50, 57), s egyszersmind intencionálisan megragadja a létrehozott tárgyat (LT 187). Az ész viszont mindig a jelentésre kérdez: nem valamit gondol, hanem valamiről gondolkodik. (Uo.) Újra és újra ugyanazt kérdezi, mint amivel Szókratész a bögöly (Vö. LT 172) szurkálta hajdan polgártársait és saját magát: Mire gondolsz, amikor azt mondd, hogy... (LT 185)

Vernunft és Verstand egyik legfontosabb különbségét Kant – más filozófusokhoz hasonlóan (LT 62) – nem vette észre – állítja Arendt: az „igaz” és a „hamis” csakis az érzéki evidenciákkal összekapcsolódó értelmi ítéletekre érvényes fogalmak. Az észítéletek nem igazak vagy hamisak (mint ahogyan egy ima sem igaz vagy hamis), hanem értelmesek vagy értelmetlenek. (LT 57 skk.) E korrekció nyomán azt is beláthatjuk, hogy Kant nem a hitnek nyitott teret, amikor a tudást korlátozta, hanem a gondolkodásnak. (LT 14, 63)

Az ész és az értelem nem csupán egymást kiegészítő képességek, hanem vitapartnerek is. Amikor az értelem spontán módon szintetizálja és értelmezi az érzéki tapasztalatokat mindig arra a *common sense*-re (közös tudásra) támaszkodik, mely reflektálatlanul áll a rendelkezésünkre – állítja Arendt. (LT 59) (Ezzel egyszersmind magyarázatot nyer a titokzatos hatodik érzékként fölfogott *sensus communis*, kiléte is.) Következésképpen a Vernunft értelemre irányuló kérdése a Verstand számára értelmetlen, vagy inkább fölösleges, hiszen olyasmit firtat, ami az érzéki tapasztalatok értelmezése során már választ nyert. (Vö. P 31 skk.) Másfelől: innen nézve világos, hogy miért kell Szókratésznek újra és újra föltennie, a jelentésre irányuló kérdést: azért, mert nem szeretne reflektálatlan vélekedéseink által sodródni. Ennek pedig csakis azáltal veheti elejét, ha átvilágítja az előítéleteit. (LT 176 skk.)

Kant fogalmainak szókratikus magyarázata után szinte magától értetődő, ahogyan Arendt Szókratész és Platón „gondolkodás”-ról alkotott elképzelését értelmezi. A gondolkodás „beszélgetés, melyet a lélek maga-magával folytat arról, amit éppen vizsgál” – olvashatjuk a *Theaitétosz*ban és a *Szofistában*.<sup>619</sup> Pontosabban – teszi hozzá Arendt –: a beszélgetés a gondolkodó ego és a tudatos én, az ész és az értelem között folyik. (LT 185 skk.)

S ezzel el is érkeztünk a „lelkiismeret” fogalmához. A lelkiismeret nem más mint Szókratész daimónja.<sup>620</sup> A daimón pedig nem más mint önnön gon-

<sup>619</sup> PLATÓN: *Theaitétosz*. 189e. Ford.: Bárány István. Atlantisz, Bp., 2001. (Ebből a kötetből idéztem.) *Szofista*. 263e.

<sup>620</sup> MOGYORÓDI Emese meggyőzően érvelt amellett (ld. e kötetben), hogy a daimón nem azonosítható a lelkiismerettel. Számomra azonban most nem annyira a történeti Szókratész az érdekes, mint inkább az Arend által konstruált figura – nem Szókratész, hanem Arendt lelkiismeret-fogalmát

dolzkodó egónk, aki figyelmeztet bennünk, ha valami rosszra készülünk, és újra és újra fejünkre olvassa, ha bűnt követünk el. Azért jobb elszenvedni a rosszat, mint elkövetni; azért jobb másokkal konfrontálódni, mint magunkkal; azért nem követhetnénk el a bűnt akkor sem, ha láthatatlanok lennénk, mert sosem vagyunk egyedül, mert mindig kettő vagyunk az egyben, s a bennünk lakozó másiktól, a gondolkodó egótól soha sem szabadulhatunk. (LT 180 skk.) S persze – hacsak nem vagyunk híján minden bölcsességnek – nem is akarunk szabadulni tőle, hiszen ez a legnagyobb kincsünk, nélküle nem lenne több az életünk, mint pusztá alvajárás. (LT 191)

S van egy további feladata is a lelkiismeretnek (talán ez a legfontosabb). Általa vehetjük elejét a gondolatlanságnak, mely – amint ezt az *Eichmann Jeruzsálemből* tudjuk – korántsem csupán egy jelentéktelen véték. „Eichmann nem volt sem Jago, sem Macbeth, és mi sem állt távolabb a szándékaitól, mint hogy III. Richárddal szóljon: »Úgy döntöttem, hogy gazember leszek!« Nem volt semmilyen indítéka, ha nem számítjuk a személyes előrehaladásában tanúsított rendkívüli igyekezetét. [...] Köznyelven szólva, *egyszerűen nem fogta fel, hogy mit csinál*. [...] Nem volt ostoba. A pusztá gondolatlanság – ami semmiképpen sem azonos az ostobasággal –, rendelte őt arra, hogy korának egyik legnagyobb bűnöse legyen. S ha ez „banális”, sőt akár vicces, ha a világon a legjobb akaratú sem tudunk semmilyen ördögi vagy démoni mélységet kicsikarni Eichmannból, attól még messze nem nevezhetjük őt közhelyesnek. Biztosan nem lehet olyan közhelyes, hogy valaki, aki a halállal néz szembe, mi több, a vesztőhelyen áll, semmi másra nem tud gondolni, mint arra, amit a gyászbeszédében hallott egész életében... [...] Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolatlanság nagyobb pusztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttvéve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben.” (E 315 sk.)

Eichmann esete talán extrém, de semmiképpen sem kivételes: az emberek többsége hasonló gondolatlanságtól elvakítva, nem vette észre, hogy a totalitárius hatalom, nem egyszerűen csak egy új államforma, melynek éppen úgy kijár a lojalitás, mint a régebbieknek. A „gondatlanság házát” jelentő klisék tették képtelenné az embereket arra, hogy észrevegyék a totalitarizmus tökéletesen új jellegzetességeit, s hasonló helyzetekben legtöbbször ezek a klisék bénítják meg a többség erkölcsi érzékének működését is. Megdöbbenő és nem kecsegtet sok jóval, ahogyan a mértékletességéről és civilizált-ságáról híres német társadalom minden átmenet nélkül elfogadta a Hitler által teremtett új rendet, majd ahogyan ugyanez a társadalom a vesztes háború után egyik pillanatról a másikra megtagadta azt – olyannyira, hogy a megszálló szövetségesek már egyetlen náci sem találtak. (Vö. LT 176 sk. T 445)

Arendt Szókratésze a gondolattalanságra is megoldást kínál: az ő lelkiismerete nem csak visszafelé működik (mint például III. Richárdé), hanem előre is: nem nyughat addig, amíg alaposan szemügyre nem vesz minden megvizsgálatlan véleményt, s ezáltal újra és újra lerombolja a gondolatlanság állandóan épülő házát. (LT 189 skk.)

\*

Ha a mondottaktól egy kissé távolabb lépve és utat engedve az intuíciónknak ismét szemügyre vesszük a „lelkiismeret arendti fogalmát, azt hiszem, még akkor is úgy találjuk, hogy valami nincs rendben vele, ha az ismertetett gondolatmenetet meggyőzőnek tartjuk. Különösen a *The Life of the Mind* első kötetét tanulmányozva alakulhat ki bennünk az a benyomás, hogy szerző a „lelkiismeret”-et körvonala azva elfeledkezett az érzelmekről, s mindarról, ami irracionális bennünk. Ez pedig alighanem elfogadhatatlan.<sup>621</sup>

A forradalomban azonban megtalálhatjuk az érzelmek elméletét, s ebből az is világossá válik, hogy a lelkiismeret-fogalmát taglalva miért hallgat erről a filozófus. „Az emberi szív [...] olyan sötét hely, ahová szem nem láthat be, s ráadásul a szív tulajdonságainak sötétségre és a nyilvánosság fényétől való védtettségére van szükségünk, hogy kialakulhassanak és azok maradhassanak, aminek lenniük kell: legbensőbb indítékok, melyek nem arra való, hogy a nyilvánosság előtt feltárják őket. Bármilyen mélyen átérezzenek is egy indítékot, ha közzéteszik és nyilvános szemlére bocsátják, nem a megértést ösztönzi, hanem gyanakvást kelt; ha ráhull a nyilvánosság fénye, megjelenik, sőt ragyog is, de ellentétbe a szavakkal és a tettekkel, amelyeknek már a léte is a megjelenésen múlik, a szavak és a tettek mögött húzódo indítékok lényege megsemmisül a megjelenés révén; ha az indítékok megjelennek „puszta látszatokká” válnak, melyek mögött megint más, végső indítékok bújhatnak meg, például a képmutatás és a megtévesztés vágya.” (F 124)

Az érzelmek tehát azok közé a különös létezők közé tartoznak – maga a gondolkodó ego is ilyen – melyeknek léte nem a megjelenésben áll, hanem éppen ellenkezőleg: a megjelenésben fölperzselődnek, átalakulnak.

A francia felvilágosodás és forradalom történetét tanulmányozva, azt is szemügyre vehetjük, hogy milyen következményekkel jár, ha mégis napfényre akarjuk hozni az érzelmeket. Először vessünk néhány pillantást arra a szemlátomást esetleges történeti folyamatra, mely megmagyarázza a forradalom szereplőinek túlhajtott törekvését a képmutatók leleplezésére és a „valódi indítékok” közzszemlére bocsátására. (F 126 skk.)

Szókratész számára nem létezett az indítékok problémája – állítja Arendt. Részben azért, mert abból indult ki, hogy látszat igazsága ebben az esetben vitathatatlan (F 131), s főképpen azért, mert a „kettő az egyben” elgondolás-

<sup>621</sup> Vö. HELLER Ágnes: *A szégyen hatalma*. Ford.: Módos Magdolna. Osiris, Bp., 1996. 8. – S erről győzött meg ez a konferencia is.

sal olyan állandóan jelenlévő tanút ültetett az emberbe, aki előtt semmiféle bűn nem maradhatott rejtve, s ezzel elégséges ellenerőre talált a képmutatással szemben is.

A római megoldás inkább politikai, mint antropológiai-etikai: Megkülönböztették a magán és a jogi személyt, s csak azt várták el a polároktól, hogy eljátsszák a társadalmi-jogi pozíciójuk meghatározta szerepüket. Ami a persona mögött volt az nem tartozott a közre, legföljebb csak arra tartottak igényt, hogy a nyilvánosság színpadán föllépő személy saját hangja is hallható legyen a persona mögül. (F 138)

Machiavelli vonatkozó elgondolása abban különbözik a rómainál, hogy abban jelen van a mindentudó Isten is. A politikában olyan légy, amilyennek mások előtt látszani szeretnél! – taníthatta anélkül, hogy képmutatásra ösztönzött volna, mert azzal számolt, hogy Isten úgyis ismeri, s ha kell, meg is bünteti az alantas indítékokat. (F 131)

Robespierre és társai lázas igyekezete az indítékok napfényre hozására részben bizonyára annak a következménye, hogy a mindentudó, igazságot osztó Istenre már nem számíhattak. De Arendt szerint nem ez a legfontosabb ok, hanem az a képmutatásra, hazugságra, intrikára épülő világ, mely a francia abszolutista királyok udvarában alakult ki. Mivel a forradalmárok ősei azok a tollforgatók voltak (a felvilágosodás filozófusai), akik megtagadták a részvételt az abszolutizmus működtetésében, és kivonultak a hazugság és az intrika világából (F 160); s mivel az abszolutista politika kétségkívül visszataszítóan rothadt volt, bekövetkezett az ellenkező irányú kilengés: a forradalmárok legszentebb céljává vált a képmutatás világának megsemmisítése, és a nép ártatlan, őszinte arcának láthatóvá tétele. (F 137)

Rádásul a francia filozófusok és forradalmárok elkövettek egy végzetesnek bizonyuló elméleti hibát is. Nem tettek különbséget értelem és ész között, pontosabban csak az értelemről tudtak. Aztán megállapították, hogy az értelem szűkös, csupán „technikai” jelentősége van, rádásul akadályozza természetes érzelmeink kibontakozását és mindenkit önzővé változtat. E gondolatmenet következtében a szókratészi–platóni belső párbeszéd új szereposztást kapott: az ész mint felsőbb instancia helyét az érzelm foglalta el: „Minden meghatározást a lelkiismeretre kell visszavezetni, a szellem olyan szofista, aki minden erényt vérpadra küld” – idézi Arendt Saint-Just-öt. (F 103 sk. Vö. 123 sk.) Az érzelm pedig definíció szerint nem gondolkodik – fejezhetjük be az eszmefuttatást.

Miután a szív és az érzelmek bekerültek a nyilvánosság világába további súlyos következmények bontakoztak ki. S nem csak azért mert az érzelmek – esetünkben a szegények nyomora keltette együttérzésből fakadó düh –, terméketlenek (F 143), vagy azért mert a szenvedélyek képtelenné tesznek bennünket a racionális megfontolásokra. (F 116 sk.) Az igazán nagy veszély abból fakad, hogy a jóság szerencsétlen körülmények között éppen annyira



pusztító lehet, mint a gonoszság. Melville *Billy Budd* című regényét elemezve Arendt arra világít rá, hogy minden abszolútum – az abszolút ártatlanság éppen úgy, mint az abszolút gonosz – megsemmisítheti a politika világát (ami nála nem más mint a szabadság tere): részben azért, mert nem ismer határokat (F 117), részben pedig azért, mert a szív érzései ha eléggé erősek, mindig azt sugallják, hogy minden megengedett az érzéseket kiváltó szörnyűségek föl-számolása érdekében. (F 119) „... a jóság erős, talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az „elementáris gonosszal abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenféle politikai szerveződés szempontjából.” (F 113 sk.)

Dosztojevszkij inkvizítorának története további tanulságokkal szolgálhat. A nagy inkvizítor és Robespierre olyasmire vállalkoztak, amire csakis a testet öltött Isten lehet képes; csak Jézus tud együtt érezni minden emberrel személy szerint, anélkül, hogy emberiséggé vagy valamilyen más absztrakcióvá ötvőznék őket össze: „A nagy inkvizítor bűne az, hogy Robespierre-hez hasonlóan őt is a gyengék (*les hommes faibles*) vonzzák, és ez nem csak azért bűn, mert az ilyen vonzalom megkülönböztethetetlen a hatalomvágytól, hanem azért is, mert elszemélyteleníti a szenvedőket, aggregátummá (*toujours malheureux* nép, a szenvedő tömeg stb.) teszi őket.” (F 111) Bizonyára ez a magyarázata annak, hogy a francia forradalmi kormányok nem a népből, nem a nép által, hanem legjobb esetben is csupán a népért voltak. (F 96)

Ráadásul, a „nyomorultak” iránti szánalomra berendezkedve magunk is érdekeltté válunk a nyomorúság fönmaradásában, hiszen vezérlő szenvedélyünk csak addig élhet és kormányozhat bennünk, amíg táplálja a nyomor megléte. (F 115)

S nem kevésbé fontos az sem, amit Dosztojevszkij poémájának lezárása világít meg. Jézus megcsókolja az inkvizítort, s ebből világos hogy az isteni szeretet és megértés rá is kiterjed, bármit követett is el. Az önjelölt megváltók viszont csak a szerencsétleneket képesek szeretni (legtöbbször azokat is csak in abstracto), a szenvedések vélt vagy valós okozói iránt pedig ádáz gyűlöletet éreznek. (F 115 skk. 143 sk.)

Az amerikai forradalom alapító atyáinak nem kellett szembenézniük a szociális kérdéssel. Részben ennek, részben pedig magasabb rendű elméleti és gyakorlati bölcsességüknek köszönhetően nem csak az érzelmeknek nem engedtek utat, hanem még a közvéleményhez való apellálást is elfogadhatatlannak tartották (mert a zsarnokság egyik formájaként értékelték). (F 120 skk.) S bár joggal kelthet bennünk megdöbbenést a rabszolgák szenvedéseivel szemben tanúsított közönyük (F 92 sk.), az történelmi tény, hogy egyetlen forradalomnak sem sikerült az ehhez hasonló kérdéseket megoldania, sőt minden esetben végzetes következménnyel járt, amikor nekifogtak – állítja Arendt. (F 144 sk.)

Visszatérve az eredeti kérdésünkhöz a következőket válaszolhatjuk: Arendt nem feledkezett meg az érzelmekről sem, sőt markáns elmélettel is rendelkezett. Ám ebből az elméletből az következik, hogy a szív világa – és nem a transzcendenciáé – az a terület, amelyről hallgatni kell. S valószínűleg nem csak a közéletben, hanem az élet más területein is: „Az emberi szív szomorú logikája [...] miatt a modern »motivációkutatás« szinte automatikusan az emberi bűnök kísérteties tárházává, a mizantrópia tudományává vált...” – írja. (F 124)

A *forradalom* gondolatmenete nyomán, úgy vélem, az is egyértelművé vált, hogy a *The Life of the Mind* lelkiismeret-fogalma nem leíró, hanem normatív. Arendt nem gondolja azt, hogy a lelkiismeret működése érzelmentes, sőt még azt sem, hogy jó lenne, ha így lenne. Csupán annyit állít, hogy a lelkiismeretben állandóan jelen kell lennie az észnek is, mert különben beláthatatlan következmények elé nézhetünk.

Jól megvilágítja ezt a „szolidaritás, a „szenvedély” és a „sajnálát” fogalmainak összevetése: „...a szolidaritás, mivel részesül az értelemben, és ezért az általánosságban, képes fogalmilag felfogni a sokaságot, s nemcsak egy osztály, egy nemzet vagy egy nép, hanem az egész emberiség sokaságát is. De ezt a szolidaritást, bár kiválthatja a szenvedés, nem a szenvedés vezérli... S éppen ezért lehet mentes mindazoktól a fönt bemutatott torzulásoktól, melyek a szenvedélyből és a sajnálatból szinte szükségszerűen következnek.” (F 115)

#### HANNAH ARENDT RÖVIDÍTVE HIVATKOZOTT MŰVEI

E= *Eichmann Jeruzsálemben*. Ford.: MESÉS Péter. Osiris, Bp., 2000.

F = *A forradalom*. Ford.: PAP Mária. Európa, Bp., 1991.

LT = *The Life of the Mind–One: Thinking*. Harcourt Brace Jovanovich, New York–London, 1971.

P = *Mi a politika?* Ford.: MESÉS Péter. In: A sivatag és az oázisok. Gond-Palatinus, Bp., 2002.

T = *A totalitarizmus gyökerei*. Ford.: BRAUN Róbert–SERES Iván–ERŐS Ferenc–BERÉNYI Gábor. Európa, Bp., 1992.

## „KI ADOTT ÖNNEK FELHATALMAZÁST ARRA, HOGY A TÁRSADALOM LELKIISMERETE LEGYEN?”

---

PATÓ ATTILA

A lelkiismeret filozófiai megközelítését illetően reflexió tárgyává tehetjük a lelkiismeret megmutatkozási formáit és a lelkiismeretre irányuló reflexió hatásköre is kérdésessé tehető. Avagy szükséges-e a lelkiismeret a modernitás számára, és milyen formában? A modernitás a lelkiismeret kérdését ellentmondásos módon közelíti meg: kockára teszi saját intencióit azzal, hogy az emberi létezés céljára, tehát a szabadságra való hivatkozással a lelkiismeretet elszakítja annak hagyományos morális talapzatától, viszont bizonytalan marad a tekintetben, hogy milyen meghatározással engedje érvényesülni, mint saját fennmaradásának morális alkotóelemét. A címben jelzett sajátos tapasztalati kontextusra leszünk tekintettel, amikor ennek az állításnak az érvényességét igyekszünk alátámasztani. A lelkiismeret topikájának bizonyos megközelítési lehetőségei jelölik ki azokat az irányokat, amelyek követése révén a filozófia beszédmódjainak sajátosságai is érzékelhetőek. Az alábbi kísérlet célja, hogy rávilágítson a lelkiismeret kérdésének megközelítési irányaira és arra, hogy milyen összefüggésben állhat a lelkiismeret megnyilvánulásainak módozataival. Ilyen értelemben a főbb kérdéseink lesznek: milyen dimenzióban lehetséges a lelkiismeret meghatározása? vajon milyen szerepet szán a modernitás a lelkiismeretnek? milyen értelemben lehet a totalitarizmus viszonylatában lelkiismeretről beszélni? hogyan függ össze a kollektív és az individuális lelkiismeret? Az útkeresés közben, irányt mutató jelek között keresve az alábbiak során tekintetbe vesszük Hannah Arendt bizonyos munkáit, gondolatait.

### MILYEN DIMENZIÓBAN LEHETSÉGES A LELKIISMERET MEGHATÁROZÁSA?

A lelkiismeret meghatározásának nehézségei között felismerhetjük azt a problémát, hogy a lelkiismeret fogalmát történeti kategóriának kell-e tekinteni? Noha bizonyos előzményekről lehet beszélni, elfogadható az a nézőpont, mely szerint a keresztény hagyományban erősödik meg a lelkiismeret normatív létének tényszerű elfogadása. A keresztény hagyomány felől tekintve a korábbi időszakokban a lelkiismeret előformái után lehet keresni, akár a görög-római, akár a zsidó, esetleg a keleti kultúrákban. Másfelől a kereszténység „egyetemes” uralmának megrendülését követően az „egyetemes” hanyatlás jelei között lehet azonosítani a lelkiismeret „hatal-

mának” megrendülését, érvényességének elbizonytalanodását is. Úgy tűnik, ha a filozófia felől kívánjuk a lelkiismeret kérdését megközelíteni, akkor mintha kettős feladatot kellene megoldani: egyfelől a lelkiismeretet magát kell vizsgálat tárgyává tenni, ugyanakkor nem lehet eltekinteni a kereszténység mélyben gyökerező és a lelkiismeret fogalmát „uraló” hagyományától sem. A lelkiismeret kérdését talán éppen innen lehet megfogalmazni: hogyan beszélhetünk a lelkiismeretről, ha elszakítjuk attól a dimenziótól, amely voltaképpen megteremtette a fogalmat? Az érem másik oldala: amennyiben meg akarjuk érteni a modernitás lelkiismeret fogalmát, akkor nem szakadhatunk el a lelkiismeret hermeneutikai vonatkozásaitól.

A lelkiismeret történeti-hermeneutikai dimenziót tekintve tehát két megközelítési irányra utalunk. Az egyik a kereszténység lelkiismeret-fogalmának néhány sajátossága, a másik a modernitás – a filozófia – emancipációs törekvéseinek hatása a lelkiismeret „történetére”.

A kereszténység lelkiismeret fogalmának alapvető sajátosságai között bizonyára kiemelkedő jelentőséget kap az a reláció, amely a Törvényhez viszonyuló „objektív” bűn és a „szubjektum” bűntudata jelenségeit teszi lehetővé. A bűn objektivitását éppen a Törvény abszolút jellege határozza meg, és ennek szubjektív felismerése alapozza meg a bűntudatot. A Törvényhez való reláció lényegileg a folyamatos megfelelés aktív gyakorlata, a normatív lelkiismeret. Ezen a ponton azonban figyelemztetni érdemes az Ószövetség és az Evangéliumok elbeszélései közötti alapvető eltérésekre. Jézus és tanítványainak gyakorlata akkor szakít az ótestamentumi hagyománnyal, amikor a Törvénynek való megfelelést nem a cselekvésen kéri számon, tehát az előírásoknak való rituális megfelelésen. A megfelelés feltétele a Törvény szellemének való megfelelés szándéka, ilyen értelemben az evangéliumi tanítás a lelkiismeretet interiorizálja<sup>622</sup>. Ez a gesztus teszi lehetővé az akarat keresztényi, pontosabban ágostoni kidolgozását – teret nyitva a szabadság korábban nem ismert dimenziójának. Arendt ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy ez a gesztus két vonatkozásban is forradalmi értékű: egyrészt tehát az evangéliumi tanítás szempontjából a kereszténységet felszabadítja a – sztoikus filozófiában már megerősödött - individualitás számára (ezen a ponton Hegel értelmezését ismerhetjük fel). Másfelől azonban a szabadságot elvitatja a korábbi természetes közegéből: az *agora*, a *forum* gyakorlatából a személyiség „belső” harctereibe utalja.

Egy másik törésvonalon a modernitás és a kereszténység dimenzióit érhetjük tetten.

---

<sup>622</sup> Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago University Press.

Bizonyára lehetetlen megválaszolni a kérdést: hol a helye a modernitás-ban a lelkiismeretnek. Ám talán ki lehet tapintani azokat a pontokat, amelyek orientálhatnak a tekintetben, hogy milyen irányba keressük – feltéve, hogy a keresésnek van egyáltalán esélye<sup>623</sup>.

Amennyiben általában elfogadjuk, hogy a modernitás a társadalmi élet racionalizálása, illetve maga a társadalmivá válás folyamata, akkor ez a kettősség különösen és sajátos módon igaz a lelkiismeretre. Kiemelünk három olyan releváns pontot, és néhány szerzői teljesítményt a lelkiismeret modernkori történetében, amelyek révén igazolni lehet: a lelkiismeret a modernitás emancipációs törekvésének foglya lesz abban az értelemben, hogy a szabadság princípiumára alapozott politikai dimenzió megteremtése folyamán a legitimáció perspektívájában alapvető jelentőséggel bír a lelkiismeret kérdésének semlegesítése. Legitimáción értjük a hatalom természetéből fakadó jelenségek, mint például a kényszerítés és az engedelmesség igazolhatóságának elvi-törvényi alapját. A lelkiismeret ebben a megközelítésben 'a Törvénynek való megfelelés' jelentése miatt kap döntő szerepet.

Az emancipációs folyamat első lényeges töréspontja a 16. század: elkezdődik az egyházi hatalom és a keresztény moralitás elválasztása egyrészt a politikai hatalom legitimációjától (Machiavelli), másrészt a teológiai-hermeneutikai viták folyamán felerősödik az individuum lelkiismereti dimenziójának további interiorizálása – Luther az ágostoni hagyományt kívánja radikalizálni paradox eredménnyel<sup>624</sup>. A hatalom legitimációjának elszakítása a keresztény hagyománytól és az individuális társadalom emancipációjának következő jelentős szakasza az angliai politikai és elméleti fejleményekhez kapcsolódik. Nem lehet említés nélkül hagyni Locke szerepét a tolerancia-viták és a brit, illetve európai liberalizmus és jogelmélet, továbbá a joggyakorlat szempontjából. Közismert az is, hogy Locke annyiban mindenképpen megegyezik Hobbes elméletével, hogy a vallás szigorúan magánügynek tekintendő – a politika szférájából a hatalmi szempontból semleges társadalmi világba 'szorul'. Ez a liberalizmus fő önértelmezési vonulatainak is megfelel. Ez a lelkiismeret 'gyakorlására' is igaz: a magán-szféra egyfajta izolált területére szorul – a protestáns praxisban megszűnik a gyónás, és nyilván átalakul a katolikus intézmény is. Ugyanakkor kérdés

<sup>623</sup> Heidegger nyomán talán érvelhetünk úgy, hogy a kérdés bizonytalansága és kétséges volta még nem teszi értelmetlenné a keresést – párhuzamosan és talán nem is függetlenül attól az egzisztenciális lehetőségtől, ahogyan készen állunk a lét hívását meghallani. De alighanem a lelkiismeret esetében nem ez a helyzet: ezért lehet hangsúlyos a lelkiismeret történetisége.

<sup>624</sup> Éppen a lelkiismeret története szempontjából érdekes, hogy Spengler a gyónás intézményének felszámolásában látja az igazi fordulópontot.

marad, hogy a lelkiismeret számára a relációt tételező Törvény a politikai/ társadalmi vagy a vallási/”metafizikai” értelemben szerepeljen-e? Általában pedig kérdéssé válik, hogy a lelkiismeret gyakorolható-e a magánszféra legelszigeteltebb dimenziójában?

Érdemes egy pillanatra megállni annál a pontnál, amely a modernitás vonatkozásában a politikum és a társadalmi szféra elválasztását avagy összekapcsolását állítja. A liberális tradícióval szemben Arendt úgy érvel, hogy Hobbes éppenséggel megszünteti a politika és a társadalom különbségét – és hosszabb távon valóban igazolódni látszott ez az elméleti feltevés. Arendt szerint, ha a társadalom függetleníti magát a köz gondjaitól, illetve a politika a társadalmi élet részévé válik, akkor „a társadalmi normák beléjük hatolnak és politikai vagy jogi szabályokká válnak.” Történetileg ez azt is jelenti, hogy például az egyenlőség eszménye a politikai szférában mint társadalmi norma érvényesül. A norma tehát a törvény rangjára emelkedik.

Mindez azért válik perdöntővé, mert – a harmadik ponton, – a felvilágosodás a lelkiismeretet a polgári felelősség racionális kategóriái révén kívánja elhelyezni: a citoyen átlátható dimenziójában, ahol kiegyenlítődik a köz- és a magánszféra. Az ésszerűsége miatt konszenzuális legitimitációra igényt tartó, tehát „egyetemes” Törvény jelöli ki a bűn és a büntudat határait, amely teljes értékű módon képes átvállalni az egyház „metafizikán” nyugvó hatalmi monopóliumának végső tartományát. Kérdéses maradhat, hogy ténylegesen milyen sikerrel járt ez a hatalomátvétel, ám elméleti szempontból érdekesebb az, hogy vajon ezzel a lépéssel valóban sikerült-e túllépni a lelkiismeret fogalmán – ahhoz hasonlóan, ahogyan később Nietzsche javasolta a keresztény értékek, a bálványok összetörését?

Elméleti szempontból úgy tűnik, hogy a modernitás lelkiismeret fogalma a modernizációs-racionalizálási folyamat reziduális képződménye. Reziduális képződményen azt lehet érteni, hogy a lelkiismeret nem játszik / nem játszhat központi szerepet, kiszorul a modernitás morális megalapozásának centrumából, ám valamiképpen társadalmasodott formában megmarad. Itt nemcsak arról van szó, hogy például a pszichoanalízis a lelkiismerettel kapcsolatban az elfojtás-jelenségek kulturális és társadalmi vonatkozásait – kifejezetten a modernizáció összefüggésében vizsgálja – és nemcsak az olyan jelenségekről, amelyek a társadalmi lelkiismeret működésére utalnak, amilyenek például a legkülönbözőbb és segítség-szervezetek és –akciók, amelyek politikai szerepet nem, de társadalmi vonatkozásukat tekintve igen jelentékenyek. De említhetjük a fegyverviselés, a katonai szolgálat átalakulásának folyamatát is, részben éppen a lelkiismeretre való hivatkozás folyamatáaként.

Bizonyos jelek arra utalnak, hogy a modernitás némely vonulatai mintha mégis ellenálltak volna a lelkiismeretet ’megszüntetve-megőrző’ kísérleteknek, és más, jóval energikusabb szereppel ruházták fel. Ezek a vonulatok ugyanakkor kétségtelenül a kritikai irányzatokhoz tartoznak. Egyfelől az

irodalom formáiban tapasztaljuk: elsősorban a regény /Arendt: par excellence a regény/ a modernitás kritikájának egyik lehetősége, az egyéni és társadalmi lelkiismeret analízisének terepe. Másfelől ide sorolhatjuk azokat a kritikai vonulatokat, amelyek – paradox módon a modernitásból kifelé törekedve, s mégis a modernitás eszközeivel – akár a teljes modernitást, akár a filozófia egész hagyományát kétségbe vonják. Ezért is figyelemre méltó, hogy Nietzsche mellett Kierkegaard is a két vonatkozás egymásra építésével kísérletezik – az irodalmi forma keretében a modernitás érték-horizontjainak a 'megfordításával'. A kritikai vonulat markáns alakja továbbá Marx, akinek a gazdaságkritikája akár a kapitalizmus lelkiismeretének tekinthető<sup>625</sup>. Igaz, a lelkiismeret fogalma, mint a meghaladni vágyott világ szerves része sem Nietzsche, sem Marx szótárában nem kaphat helyet – vagy ha igen, akkor igen paradox módon.

A 20. század sem nélkülözi a lelkiismeretre való hivatkozást, ennek talán legszembetűnőbb vonatkozásait a totalitárius rendszerekkel kapcsolatban figyelhetjük meg.<sup>626</sup>

#### A LEIKISMERET MEGNYILATKOZÁSI FORMÁI A TOTALITARIZMUS VISZONYLATÁBAN

Az eddigiekben azt igyekeztünk érzékeltetni, hogy a lelkiismeret története sajátos fordulópontok nyomán érkezett el a 20. században ahhoz a szituációhoz, amikor is a totalitarizmus tapasztalata erőteljesen rávilágított a lelkiismeret jelentőségére, ugyanakkor arra is, hogy a lelkiismeret, mint a morális cselekvés lehetséges motivációja, illetve kontrollja, milyen nagy mértékben kérdésessé vált.

A jelenség főbb vonatkozásai között említhetjük azt a tényezőt, hogy az erkölcsfilozófiák a lelkiismerettel kapcsolatban képtelenek voltak pozitív és a társadalom számára is mozgósító – vagy adott esetben visszatartó erővel bíró programot nyújtani. Ezzel szemben a modernitás kritikusai – többnyire szociológiai és kulturfilozófiai perspektívában – igyekeztek deskriptív képet nyújtani, egyszersmind a moralitás szempontjait, illetve akár implicit

<sup>625</sup> Talán megengedhető interpretálása ez Francis Wheen meglepetésekkel teli kötetének, még ha nem is egyezik feltétlen a szerző intencióival. Ld. Francis Wheen: *Karl Marx*. Ford. Göbölös Magdolna, Konok Péter. Bp., Napvilág, 2004.

<sup>626</sup> A gyakorlat vonatkozásában érdekes megfigyelni az erőszak /ld. terror, terrorizmus/ alkalmazásának igazolhatóságát a társadalmi lelkiismeretre való hivatkozással – pl. Georges Sorel. Természetesen a totalitárius mozgalmak /tehát a hatalomra jutást megelőző korszakban/ erőszak-alkalmazásának ideológiája is e vonatkozásban tárgyalható. Ld. H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al., Bp. Európa, 1992.

formában a lelkiismereti vonatkozásokat is érvényesíteni. Ezzel összefüggésben azonban egy transzformációnak lehetünk tanúi. Ez a transzformáció mintegy kísérő jelensége annak a folyamatnak, amelyről a korábbiakban mint a lelkiismeretnek a legalitás, tehát a törvény – felelősség–bűn–bűntudat dimenziójának kiegyenlítésével összefüggésben beszéltünk. Ebben az esetben a lelkiismeret a Törvényhez való relációt jelenti. Ez a reláció természetesen magában rejtje a morális tudás/érzék működését is. Elég emlékeztetni a felvilágosodás korának iskoláira, a brit erkölcsfilozófiára és a francia irányzatok metafizika elleni küzdelmeire, hogy felidézzük az abszolút, akár a kinyilatkoztatott, akár a metafizikai racionalításra alapozott Törvény 'hatálya' alól való lelkiismereti és politikai emancipáció küzdelmeinek szakaszait. Ami most számunkra érdekes, az a kérdés, hogy milyen erőfeszítéseket tett az ilyen vonatkozásban előretörő, mi több diadalmas modernitás a morális érzék, azaz a jó és rossz megkülönböztetés újbóli megalapozásáért? Kant és Hegel szerepe megkérdőjelezhetetlen e tekintetben. Arendt azonban a közvetlenül a háború után keletkezett *Was ist Existenzphilosophie?* című esszéjében arra figyelmeztet, hogy amíg Kant tudatában volt az így keletkezett 'metafizikai úr' és az emberi méltóság megőrzése összefüggésének, addig a lelkes követői, akik a kanti filozófia beteljesítésére vállalkoztak, többnyire megfélemltek erről az aspektusról. Hegel maga is Kantot kívánja követni, de nem a morálfilozófia megalapozásának beteljesítése igényével, hanem amikor a történelem célja felől közelíti meg az erkölcsi törvényt – a felelősség, a kötelesség – megalapozásának lehetőségét. Ám Kant csupán hipotetikusan beszél a történelem céljáról, amelyben hinnünk szent kötelesség, illetve a cél megvalósulását ténylegesen is elősegítő 'természet fortélyáról'. Ezzel szemben Hegel racionális igazolását nyújtja a történelem céljának, amelyet az onto-logikai rendszerbe ágyazott szükség-szerűség teljes eszköztárával lát el. A 20. század tapasztalati nyomán a posztmodern lázadás bizonyára joggal hivatkozott a nagy narratívák és a totalitarizmus összefüggésére éppen ezen a ponton. A Történelem törvényének való megfelelés azonban nem csupán a totalitárius rezsimek sajátja<sup>627</sup> volt: végső soron erre a hegeli koncepcióra támaszkodik az a liberális felfogás is, amely az erőszak alkalmazásának monopóliumát a történelem célja felől értelmezi. Különösen igaz ez azokban az esetekben, amikor a hatalom legitimitásának elméletét nem csupán a nemzetállami keretek között látja értelmezhetőnek. A 'szabadság' és 'demokrácia' védjegyével ellátott interpretációnak a monopóliumát csupán ugyanezen

<sup>627</sup> Említhetjük ebben a kontextusban Berlin pozitív szabadsággal kapcsolatos kritikáját: a demokrácia híveinek pozitív szabadság ideálját – mondja Berlin – egy ponton egyeznek a totalitárius rezsimek 'szabadság' felfogásával: létezik egy szubjektum, amely tudja és többlettudása alapján számon kéri a szabadság törvényét. Ld. I. Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Bp. Európa, 1990.



interpretáció keretein belül lehet – tehát alapvetően az interpretációs horizontot biztosító hatalmi rendszer előzetes és feltétlen elfogadásával – megkérdőjelezni (például a tudományos diskurzus keretében).

Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a morális érzék megalapozása Kant-nál sem, és Hegelnél sem csupán a racionális erkölcsfilozófia és a történelem horizontján jelenik meg. Különösen Kantnál mutatkozik erős fényben a felvilágosodásnak, illetve a modernitásnak az az igénye, hogy a morális érzéket – például az igazságosság *gyakorlatát* kiegyenlítse a társadalmi praxissal. Habermas elemzései rámutatnak, hogy milyen komoly, mondhatni feltétlen optimizmussal tekintett Kant a nyilvánosságra<sup>628</sup>. Kant az önosság feladását feltételezi akár a szép, akár a jó felismeréséhez és érvényesítéséhez, ugyanakkor Hegel már jóval ambivalensebb e téren, számol a 'rész-tudatok' – az érdek – kiiktathatatlanságával. Azért érdemes említeni Marxot, mert vélhetően az ideológia fogalma alapvető szerepet játszik a lelkiismeret történetében. Amíg például Tocqueville arra figyelmeztet, hogy a nyilvánosság norma-érvényesítő hatalma képes az egyéni vélemény torzítására vagy akár teljes elnyomására, addig az ideológia funkciója már egyenesen az, hogy a törvény rangjára emelje a társadalmi normákat, a modern gazdaság és társadalom viszonyai között a társadalom alapkövetelményeit (például az érdekérvényesítést). Másfelől az állami törvénykezés és igazságszolgáltatás e tekintetben a társadalom lelkiismereti szerepét tölti be. A társadalmi normától való eltérés a kriminalitáshoz fog közelíteni (lásd a szegénység megítélését), másfelől igaz az is, hogy nem kell büntudattal (ha tetszik: lelkiismereti válsággal) küzdenie annak, akit a törvény nem talál bűnösnek.<sup>629</sup> És ezzel visszakanyarodunk Hobbes elméletéhez, pontosabban annak arendti interpretációjához, ahogyan a totalitarizmus gyökereinek feltárása kapcsán az imperializmus születési körülményeit elemzi.

Egy esettanulmány erejéig talán sikerül megvilágítani, hogy milyen szerepet játszik a lelkiismeret a totalitárius rendszerben – az előzőekben felvázolt megfontolások alapján. Adolf Eichmann figuráját azért tarthatjuk példaszerűnek, mert rávilágít a totalitárius hatalmi rendszer működésének egyik titokzatos rejtélyére: nevezetesen hogy a történelmi gonosztettek végre-

---

<sup>628</sup> Arendt az *Előadások Kant politikai filozófiájáról* c. munkájában a politika kritikájának kidolgozatlanul maradt elméletét ismeri fel Kant kései munkáiban. Ld. H. Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Bp. Gond, 2002.

<sup>629</sup> Bizonyára jellemző, hogy az irodalmi műfajok – ld. az említett regény – főszerepet játszanak a tekintetben, hogy a lelkiismeret dimenziójának a kiegyenlítését a legalitással mégsem teljesen kielégítő. Az irodalom – esztétikai ítélete – bizonyos értelemben politikai ítéletté válhat. Dickens, Zola, Brecht példái azért érdekesek, mert felhívják a figyelmet arra, hogy a modernitás előzményei nyomán a totalitárius uralom alatt miért játszhat politikai szerepet az irodalom.

hajtásában komoly részt vállalhatnak alapvetően nem-gonosz személyek is. Mi több, a gonosz rendszer feltétele a nem-gonosz szándékú emberek tömegeinek aktív részvétele. Ez természetesen nem zárja ki sem a nagy- sem a kis-formátumú gonosz szándékokat – ezek nélkül ugyanúgy elképzelhetetlen a totalitárius rémálmom megvalósulása. A kérdés az, ahogyan Arendt is jelzi: mi történt az emberekkel, akik nem tudták meghallani a 'Ne ölj' ősi parancsát. És mi történt Eichmann esetében akár a ténykedése idején, akár utána a titkolt életében, akár a per folyamán. Vajon bűnösnek érezte magát?

Eichmann esete azért érdekes, mert rávilágít a filozófiai megközelítés és szociológiai eljárás különbségére. A filozófiai megközelítés a nagy narratívák szerepére teszi a hangsúlyt. A náci ideológiában tetten érhető a történelmi narratíva: a történelemben a természet törvénye érvényesül, illetve morális kötelesség a törvény beteljesedését elősegíteni, még ha az áldozatot, s ami a másik feláldozásánál is jóval nagyobb értéket képvisel: önmagunk feláldozását követeli meg. Ám Eichmann nem erre hivatkozik! Arendt igyekszik meghallgatni Eichmann érvelését. Mivel ő nem a történelem antiszemitizmusát látja a vádlottak padján megtestesülni, ezért – a vádtól és a bírói testülettől eltérően meghallja azt is, hogy mire hivatkozik a kétségtelen mérhetetlen bűnök elkövetésében felelős személy. Ez teszi lehetővé, hogy meghallja: Eichmann bűnösnek vallja magát, de nem a vád értelmében – ám ennek kifejtésére a tárgyaláson nem kerülhet sor, ez nem fér bele a tárgyalás forgatókönyvébe. Azonban kétségtelen, hogy Eichmann egyértelműen a társadalmi felelősség kereteiben értelmezi saját múltját: a társadalmi környezet nyújtott motivációkat számára, a környezet erősítette illetve nem engedte el a 'csapdából'<sup>630</sup>. Természetesen nem feledhetjük, hogy alapvetően mégis csak arról van szó, hogy Eichmann magyarázkodása a felelősség elhárítását szolgálja (a bírálatok ellenére ezt Arendt sem feledte – különben miért kívánta volna maga is a bűnös halálbüntetését?) Ám Arendt arra is kíváncsi volt, hogy vajon mi játszódik Eichmann lelkiismeretében: mert érzékelhetőnek véli, hogy a törvényesség értelmében vett felelősség vállalása és / vagy elhárítása mellett volna még valami, egy olyan dimenzió, amelyhez a törvény 'nyelvezete' nem képes elhatolni. De a

---

<sup>630</sup> Innen nézve érthető, hogy miért tiltották, illetve ma is idegenkednek bemutatni Leni Riefensthal filmjeit. Különösen az *Akarat diadala* ragadja meg a náci vezér és vezérkar által alkalmazott zseniális tömegpszichológiáját. A tömegek elragadtatottsága a társadalmi engedelmesség és a politikai kényszer kölcsönös 'játékának' része, ezért lényeges ennek mint spontán és ellenállhatatlan erőnek a megkonstruálása és mediatizálása. A normatív magatartás és a törvény egymásra vetítése, kiegyenlítése természetesen a mozgalom permanens forradalmi funkciójának fenntartásában és végezetül a politika szférájának teljes lerombolásában játszott szerepet. Ld. H. Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, op. Cit., illetve u.ő.: *On Violence*. New York, Harcourt, Brace and World, 1969.

személyes reflexió számára sem egyszerű nyelvi eszközökkel megragadni. Különösen Eichmann esetében igaz ez, akinek ilyen értelemben igen szűkös eszközök álltak rendelkezésére. De a közhelyek hihetetlen kavalkádja mögött – lásd az akasztófa alatt elhangzott felkiáltások, és a börtönnapló bejegyzéseit – talán éppen ez a hiátus mutatkozik meg.

## HOGYAN FÜGG ÖSSZE A TÁRSADALMI ÉS AZ INDIVIDUÁLIS LELKIISMERET?

Számtalan tetszőleges pontot ki lehet választani a 20. sz. irodalmából, amelyek a lelkiismeret modernitásban betöltött problematikus szerepét illusztrálják, és rávilágítanak a közösség és az egyén viszonyataira. Mégis, két munkára összpontosítok az alábbi rövid kitekintésben, amelyek közel állnak hozzánk időben, térben és tapasztalatban egyaránt. Az egyik Ludvík Vaculík *Cseh álmoskönyv* c. munkája, a másik Eszterházy Péter *Javított kiadása*. Az 'álmoskönyv' voltaképpen egy napló, amely éppen a szimultaneitása miatt kelti fel érdeklődésünket, tehát a napi eseményekkel egy időben olvashatjuk a reflexiókat – és ezt akkor is el kell fogadnunk, ha a szerkesztési utómunkáknak köszönhetően bizonyos mértékig szintén 'javított' verzióval van dolgunk. A másik munka kétszeresen is az utólagosság jegyét viseli magán. Egyrészt a korábban publikált *Harmonia coelestis* viszonylatában – mintegy *post festum* – a korrekció átfesti a történetet /történelmet?/, másrészt az egész személyes történet /a szerzői- írói identitás/ radikális metamorfózis tárgyává válik, a tárgyalt korszak utólagos átértékelése miatt. A személyesség és az időviszonylat tehát az a két tényező, amelyek magukra vonják a figyelmet a két kötet esetében.

A prágai értelmiségi *resistance* kontextusában keletkezett napló egy apró mozzanatát emeljük ki. A szerző elmeséli ahogyan őt, mint egy szamizdat kiadó egyszemélyes üzemeltetőjét egy bizonyos Fischer őrnagy kihallgatja. A kihallgatás nem jár különösebb erőszak alkalmazással – ha eltekintünk attól a körülménytől, hogy a kihallgatott nem teljesen önkéntesen vonult be az őrszobára. A pszichológiai fegyverviselés természetesen engedélyezett, az ideológiai harc nyertese elvileg független a hatalmi játszma kimenetelétől – talán így összegezzük az őrnagy stratégiai álláspontja, amely szándékát tekintve tehát korrekt és elfogadható feltételeket kínál. Természetesen az íróasztal másik oldalról nézve nem ez a helyzet, nem igen mutatkozik komoly szándék a kesztyűt felvenni. Holott, amint a szerző az ismétlődő beszélgetések – ahogy az őrnagy nevezi – egyre barátságosabb hangnemben folynak, az őrnagy mintha igyekezne hiteles partnerként elfogadtatni magát. Ennek az a feltétele, hogy feledkezzünk meg a háttérben meghúzódó hatalom, értsd erőszakapparátus – sajnálatos módon szükségszerű – kulisszáiról. Különös szituációt teremt ez a hamis helyzet, amely a totalitárius technikák

jól bevált eljárásait vonultatja fel. A szerző mintha egy színpadon olvasmányainak anyagába csöppent volna. Úgy tűnik azonban egy kérdés komolyan szeget ütött az őrnagy fejébe, s erre mintha komolyan nem tudna mit felelni a szerző, a történet írója, s egyben főszereplője. Ez pedig így hangzik: „Ki adott Önnek felhatalmazást arra, hogy a társadalom lelkiismerete legyen?” A kérdés jelentőségére nem az eredetisége, hanem jóval inkább a szokványossága utal. Ez bizonyára a totalitárius hatalom monopóliumának egyik elengedhetetlen fegyverténye, tudniillik hogy az (akár ’külső’, akár ’belső’) ellenzék saját fellépését önnön legitimációs alapjával, t.i. a demokratikus többség-elv és konszenzus princípiumaival szembesíti. Ugyanis az ellenzék számára is valóban ez a fő gond: honnan meríti a morális fellépéshez a társadalmi – következésképpen politikai és morális – legitimációt. Természetesen éppen a totalitárius rezsim az, amelyik megvonja a valódi demokratikus megmérettetés lehetőségét, de ez az adott kontextusban nem érvényesíthető szempont. Éppen azért nem, mert nem politikai kondícióra, hanem a társadalmi háttérre kérdez – és a társadalom kondicionált magatartása nem az ellenzéknek kedvez... A társalgás patthelyzetet eredményez az őrszobán és a naplóban egyaránt. A szerzőt – az írot – mégis tovább hajtja valamilyen belső erő, csökönyösség, meggyőződés önnön igazáról. Meggyőződése, hogy nincs teljesen egyedül, és valóban, adott szituációban vannak néhányan, akik aktívan, és mintegy egymás számára – ugyanakkor saját maguk által is kérdőjelek alá vont – legitimitást nyújtva „képviselek a társadalom lelkiismeretét”. De valóban, lehet egyáltalán kollektív lelkiismeretről beszélni?

Akár az egyének, akár a társadalom szintjén, de mindenképpen élénk fényt vet a lelkiismeret kérdésére az ellentmondásos kép, amelyet a rendszerváltás után tapasztalunk. Mint sejteni lehetett, és mint kiderült, a sokak által utólag ’szocreálnak’ jellemzett valóságban számtalan társalgás eredményesebb volt mint az idézett naplóban olvasott beszélgetés, és számos értelmiségi és nem értelmiségi személy valamilyen titkos szerepet vállalt a rendszer fenntartásában. Többnyire különösebb gonosz szándék nélkül, de vélhetően nem kizárólag csak a félelem elve alapján. A rendszer ugyanis nem csak a félelem, hanem a legkülönbébb előnyök és szolgáltatások felajánlásával igyekezett megnyerni magának a piramis-rendszer számára elengedhetetlen titkos építőelemeket. A rendszer bukása után a lelkiismeret nem találja saját nyelvét, képtelen megszólalni.<sup>631</sup>

Valamiféleképpen elfeledkeztünk arról a nyelvről, amelyen a lelkiismeret képes megszólalni. A lelkiismeret közösségi dimenzióiba nyújt némi betekin-

<sup>631</sup> A kérdést árnyalhatja, hogy a kollektív lelkiismeret összefüggésben áll a kollektív bűnök fogalmával – amit a jog és a reflexió nyelve megszüntetett, de éppen az irodalom terepe az, ahol ezt a szintén a reziudális dimenzióhoz tartozó kérdést irodalmi eszközök révén egyáltalán megközelíteni lehet. Ld. erről Heller Ágnes *Gulág és Auschwitz*. Bp., Múlt és Jövő Kiadó, 2004.

test Eszterházy Péter kötete, amelytől óriási szenzációt remélt a kiadó<sup>632</sup>, s mégis mintha 'jótékony hallgatásba' burkolná a fogadtatás. A recenziók és értelmezések is inkább az irodalmi perspektívákat óhajtják érvényesíteni, és érdekes posztmodern eljárásokról beszélnek. A műfajilag valóban nehezen besorolható mű a lelkiismeret vonatkozásában kimeríthetetlen kincsesbányának tűnik, számunkra különösen a generációk kölcsönös függése, az individuum közösségi „beágyazottsága” érdemel figyelmet. Az időtényező több irányban is fontos szerepet játszik: részben azért jelentős, mert az apa elhunyt, részben mert az eltelt időszak alatt megváltoztak az „értelmezési horizontok” – az emlékezés a korábbi értelmezési feltételek újraelhívását és ártértelemezését teszik szükségessé mindkét idősíkban. Közelítőbb volna az idősíkok egyfajta dinamikus egymásravetüléséről beszélni – a szerző az írás idejét is több szakaszra bontja: első időszak a jegyzetek készítése, a második a primér „napló” írás ideje, a harmadik időhorizont a szekundér „szerkesztői” átírás, véglegesítés. A lelkiismeretre vonatkozó kérdések mondhatni uralják az egész művet: vajon hogyan értékelhető az apa szerepe? megvallotta-e valakinek valódi 'kilétét', és ha nem, vajon miért nem? mit jelent ez esetben az, hogy 'valódi kilét'? Hogyan számolt el a feleségének, az anyának, a rokonoknak? Lehetséges, hogy mindezt 'magával vitte' – vagy a súlyos terhet az utókorra hagyta? És mit lehet mondani a család, ez esetben különös tekintettel a fiú kilétéről, a 'valódi kilétéről'? Hogyan számol el a titokkal az apa? És hogyan számol el testvéreinek az általa többé-kevésbé véletlenül kiderített titokról a fiú? Vállalja-e és hogyan az 'örökséget' stb.? Vajon miért ígéri a szerző azt, hogy mint szerző felhagy az eddig vallott 'valódi identitásával', azaz nem fog többet írni? A kétségbeesett emlékezet és a morális viaskodás határozza meg a kötet nyelvezetét. Az idősíntek váltogatása a narratíva jellegét is meghatározza. A feszültséget a distancia-teremtés teremti: ez a distancia részben spontán – a primér és a szekundér írás közötti időszak emocionális munkáját kíséri, másrészt a reflexivitás igénye miatt szándékos, ugyanakkor viszont lehetetlen és – morális értelemben – is tilos. A narratíva minduntalan kisiklik, megbicsaklik, önnön végzetét posztulálja. Az eredmény – amelyet irodalmi eszközöknek lehet nevezni – a jel-használatban mutatkozik meg, pontosan a reflexió határait redukálja. A 'k' /mint könny/ és az 'ö' /mint önsajnálát és az idődimenziót reprezentáló idézőjelek használata egyúttal a lelkiismeretről való narratíva lehetőségeinek korlátait is kijelölik.

Visszatérve a címben és a bevezetőben jelzett sajátos tapasztalati kontextusra, még mindig bizonytalan, hogy milyen területeken lehet

---

<sup>632</sup> Hasonlóképpen szenzációt vártak Tarr Sándor interjú-kötetétől, ami aztán egy részlet előzetes közlése – tehát a szenzáció elmaradása miatt – meghíúsult.

feltárni azokat a pontokat, amelyek a lelkiismeret megközelítési irányait kijelölhetik. A történelem, a pszichológia, a jogtudomány és a filozófia egyaránt saját horizontjukon belül feltételezik a morális tudás / érzék meglétét, ám – ezt természetesen a jelzett példák inkább illusztrálják, semmint kimerítően bizonyítják – a fogalmi keret, a pontosabb meghatározás elmarad. A lelkiismeret mintegy reziduális dimenzió a törvény-felelősség-bűn-bűntudat keretben kijelölt racionális terület 'mögött'. Erre a mögöttes területre a tudomány racionális nyelvezete képtelen behatolni – vélhetőleg éppen azért, mert a lelkiismeretről való beszédmód a modernitás alapelveit fenyegeti.

# AZ ÖNBECSAPÁSRÓL

---

KELLER GYÖRGY

**B**evett gondolkodási szokásunk azt hinni, hogy mindig alapvetően jószándékú emberekként cselekszünk, azaz feltételezzük, hogy minden helyzetben tudatosan önértékű célokat, mégpedig a legjobb végcélokat követjük (s minden más ezek eszköze).

Lehetséges azonban olyan helyzet, amikor mégsem azt a cselekvési opciót választjuk, amelyet mi magunk is a legjobbank tartunk, ez a „tudjuk, de nem tesszük”- szituáció.

Nyilvánvalónak látszik, hogy itt szándékaink tekintetében történő önmegtévesztéssel van dolgunk.

Az önészlelés evidenciájának Augustinus-féle, ill. karteziánus tana, amely szerint az olyan élményeinket kifejező állításaink, melyekben tulajdon pszichikai aktusainkat észleljük, tévedhetetlenek, a szándékokkal mint pszichikai jelenségekkel, ill. a szándékolással, akarással kapcsolatos önmegtévesztést eleve nehéz (értsd: a nyilvánvaló szándékolt elfedésére tett erőfeszítést igénylő) vállalkozásként mutatja be. Mégis – köznapai tapasztalataink szerint – az ilyesmi egyáltalán nem igényel különösebb elvetemültséget, olyannyira, hogy teljesen természetesnek tűnik.

Referátumunkban két kérdést szeretnénk megválaszolni:

- a) Hogyan lehetséges ilyen önmegtévesztés minden szándékos igyekezet nélkül?
- b) Hogyan lehetséges az ilyen önbecsapás feltárása és megszüntetése?

Ha szemügyre vesszük e nagymúltú tannak a Franz Brentano által a descartes-ihoz képest kissé továbbfejlesztett változatát, a saját szándékok tekintetében való önbecsapásnak már a pusztta lehetősége is rejtélynek tűnik. A pszichikai fenomének brentanoi osztályozása, amely a Descartes által a Metafizikai elmélkedésekben kifejtett klasszifikációt<sup>633</sup> követi, a képzetek, az ítéletek és a kedélymozgások, azaz az indulatok (érzések és akarások) alaposztálya között tesz különbséget. A differálás elve a minden pszichikaira jellemző intencionalitás eltérő módja.<sup>634</sup> A képzetben a tartalom egyszerűen csak tudatossá lesz, míg az ítélelben igazként/hamisként (tehát elismerés/

---

<sup>633</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Harmadik elmélkedés. Ford. Boros Gábor. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 47. o.

<sup>634</sup> Brentano, Franz: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Druncker & Humboldt Verlag, Leipzig, 1911. 30. o.

elvetés tárgyaként), az indulatok esetében pedig jóként/rosszként (tetszés/nemtetszés tárgyaként) adódik.

Utóbbi osztályba (mely a három közül a legnagyobb fokú heterogenitást mutatja) akarás-aktusok és érzés-aktusok egyaránt tartoznak, mivel mindegyikük alapvető „vonatkozástípusa” tetszés, azaz tárgyakra az akarások és az érzések is mint jóra/rosszra irányulnak.<sup>635</sup>

Ugyanakkor említettük már, hogy szerzőnk csatlakozik Descarteshoz a belső észlelés evidenciájának tanát illetően és ebből adódik, hogy szerinte szándékainkat – lévén pszichikai jelenségek – mindig a maguk valóságában észlelhetjük.<sup>636</sup> Sőt valójában már mindig is észleljük, hiszen ennek az észlelésnek nem lehet feltétele a tudatos, azaz szándékos odafordulás, mivel, hogy – pszichikai fenoménéről lévén szó – az már meghamisítaná őket. Ezért nem lehetséges – mint arra Wundt is figyelmeztet – belső megfigyelés, hanem csakis belső észlelés. Utóbbi azonban minden pszichikai aktus velejárója, lévén, lehetetlen, hogy valamely tudattartalom adottságának módjával ne tudjunk elszámolni. Brentano hangsúlyozza, a pszichikai aktusok reális fennállással bírnak, míg a fizikai jelenségek a fenomenalitás módján adóttak.

Már utaltunk azon tapasztalatra, mely szerint akaratos tevékenységünk időnként oly módon kerül összeütközésbe érzéseinkkel, azaz egyszerű tetszés-aktusainkkal<sup>637</sup>, hogy e konfliktusban a magunk felelősségét egyáltalán nem észleljük. Az egyazon tárgyra irányuló aktusok ilyen összeütközése pedig arra való tekintettel, hogy az érzés és az akarás intencionalitásmódja egyaránt a tetszés/nemtetszés és, hogy a saját pszichikai aktusainkat mindig reálisan észleljük, lehetetlen volna... Ám mégis van ilyen. Hogyan lehetséges?

Említettük, hogy az érzés- és akarás-aktusokat egyaránt magába foglaló alaposztály elemei nagyobb sokféleséget mutatnak, mint a képzetek és ítéletek. Az érzés és az akarás közötti – mondhatni – szerkezeti, felépítésbeli különbség abban áll, hogy míg az érzések valójában egyszerű tetszés/nemtetszés-aktusok, addig az akarások, szándékok esetében az alapul szolgáló tetszés/nemtetszés-aktusra két ítélet (tehát valójában másik alaposztályba tartozó pszichikai aktus) is ráépül.<sup>638</sup> Az egyik ítélet annak állítása, hogy a tetszés/nemtetszés tárgya a fenomenalitás módján, tehát a saját pszichi-

---

<sup>635</sup> Brentano, Franz: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Druncker & Humboldt Verlag, Leipzig, 1911. 32. o.

<sup>636</sup> Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955. 192. o.

<sup>637</sup> Brentano, Franz: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Kossuth Kiadó, Budapest, 1994. 62-63. o.

Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955. 21. o.

<sup>638</sup> Brentano, Franz: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Francke Verlag, Bern, 1952. 219-220. o.



kumon túlmutatás módján adott/nem adott; míg a másik állítás e tárgy megvalósítására/kiküszöbölésére való saját képességünkre vonatkozik, azaz az a meggyőződés, hogy módunk van olyasmit befolyásolni, ami elsődlegesen nem a saját pszichikumunkhoz tartozik, nem a tulajdon pszichikai fenomenünk. Az alapul szolgáló tetszés-aktus mellett e két ítélet minden akarás-aktus *conditio sine qua non*-ja.

Figyelemreméltó, hogy Brentano elemzésének a pszichikai jelenségek klasszifikációja szolgál alapul. Az egyes alaposztályokba tartozó fenomenek intencionalitás-típusának kiemelése és előtérben tartása olyan sajátos reduktív lépés, amely a pszichikai adottságtól a fenomen felé tett fordulatnak feleltethető meg. (Bár filozófusunk nem nevezi meg ezt az eredményét.)

A szándékaink tekintetében történő önbecsapás lehetőségfeltételeinek feltárása és kiküszöbölése szempontjából is nélkülözhetetlen az iménti elemzés, mégpedig azért, mert az ilyen önmegtévesztés lényegében azon a trükkön alapul, hogy az akarásnak ezeket a minimálfeltételeit, amelyek azt az érzéstől, mint egyszerű tetszés/nemtetszés aktusól megkülönböztetik, valamiféle „zavaró körülményekként” kezeljük, amelyek – őszinte sajnálatunkra – megakadályoznak bennünket abban, hogy preferenciáinkat realizáljuk.

Arról van tehát szó, hogy az akarást egyszerű tetszésből akarássá tevő ítélet-aktusokat fölérendeljük az akarás motivációjául szolgáló tetszés-aktusnak, melyre azok valójában ráépülnek.

Hogyan történik ez? Mindkét ítélet elmefilozófiai értelemben vett transzcendenciákra utal. Ez nyilvánvaló azon meggyőződés esetében, hogy az akarás bármely potenciális tárgya jelenleg még nem adott a pszichikumomon túlmutató, Brentano kifejezésével, „fenomenális” módon. Ez tehát az egyik transzcendencia és az akaratlagos törekvés valaminek az elérésére éppen ennek a transzcendenciának a megszüntetését célozza és – jó esetben – éri el.

Az akarati aktust konstituáló másik ítélet-komponens, a tulajdon pszichikumunkon túli, „fenomenális” világra vonatkozó megvalósítási képességünk tudata.

E tudatban adódik a másik transzcendencia-mozzanat, amely azonban megszüntethetetlen: ez abban áll, hogy akarásaink potenciális tárgyai soha nem redukálhatók egészen saját pszichikumunk terrénúrára.

Mivel Brentano az akarat etikai problematikájának centrumába a helyes végcélok kérdését állítja<sup>639</sup>, annak belátását, hogy etikailag csakis a céljára mint öncélra irányuló akarat értékelhető, az említett transzcendencia-momentumokat azon akarás-aktusok tekintetében kell szemügyre vennünk, melyekben tárgyi korrelátumuk öncélként adódik.

---

<sup>639</sup> Brentano, Franz: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Kossuth Kiadó, Budapest, 1994. 54. o. Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955. 15. o.

Itt merül fel a kérdés: Mi lehet öncél, mi az, amit önmagáért akarhatunk? Akarásaink tárgyai látszólag éppúgy kikerülhetnek az élmények, azaz a pszichikai jelenségek szférájából, mint ahogyan lehetnek nem-intencionális természetűek is (utóbbiakat Brentano kissé pontatlanul fizikai jelenségeknek nevezi). Észre kell azonban vennünk, hogy az akarás minden fizikai tárgya tetszés-élményekre utaló volta miatt minősül kíváncsnak.<sup>640</sup> Önmagáért, öncélként tehát csakis tetszés-aktus lehet jó, az öncélok terrénuma tehát a pszichikum szférájához tartozik.

Az öncélok, definíció szerint a morális önértékkel bíró akarás-aktusok korrelátumai. Ugyanakkor tudjuk, hogy minden ilyen aktushoz két sajátos transzcendencia-mozzanat tartozik, amely mozzanatok azonban nem érintik azt a módot, ahogyan az akarásnak alapul szolgáló egyszerű tetszés-aktusban az akarás tárgya adódik (azaz az akarás tárgyának jóságát/rosszaságát).

Ami az önbecsapásban történik, mint említettük, épp e két tényezővel kapcsolatos:

a) Az akarás valamely lehetőség szerinti tárgyának a fenomenális-világban-jelen-nem-létét hajlamosak vagyunk úgy kezelni, mintha e tárgy jóságának valamiféle hiányosságáról volna szó. Az amiről azt gondoljuk, hogy „jó lenne”, fogyatkozott értékűnek tűnhet azzal összevetve, ami a fenomenális világban adottként „jó”. Holott az alapvető tetszés-aktus szintjén nincs különbség a két eset között. Ez a – mondjuk így – félreértés egyfajta morális lustaság alapja lehet, míg az akarás-aktusok másik transzcendencia-mozzanatának téves értelmezése ennél súlyosabb következményekkel jár.

b) Annak a ténynek, hogy az akarás egyetlen potenciális célja sem redukálható egyszerűen a saját pszichikumunkra, ahhoz a belátáshoz kell elvezetnie bennünket, hogy amennyiben a lehetséges öncélok – mint láttuk – pszichikai természetűek, azaz élmények, úgy a tulajdon pszichikumunkon mások pszichikumának irányában kell túlmutatniuk.

Ezáltal az idegen pszichikum, – Brenatanonál meglehetősen kidolgozatlan – problematikájával találjuk magunkat szembe. Annyi azonban e kérdéskör behatóbb vizsgálata nélkül is nyilvánvaló, hogy, az akarásnak mint összetett aktusnak a konstitúciójában nélkülözhetetlen ítélet-komponens magára a tetszés-komponensre, értsd: a cél jóságára, valójában semmilyen módosító hatással nincs. Bár, tetszésünk tárgyának, mint akaratunk potenciális céljának a saját pszichikumunkon való túlmutatása mértékétől függően időnként némi önzésre csábulunk, mégis, ahogyan Brentano fogalmaz: „Ugyanazt a jót, bárhol legyen is (tehát egy másik emberben), értéke szerint (...) kell szeretni”<sup>641</sup> ...És ugyanolyan akarással akarni – tehetjük hozzá.

<sup>640</sup> Brentano, Franz: *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Francke Verlag, Bern, 1952. 50. o.

<sup>641</sup> Brentano, Franz: *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Kossuth Kiadó, Budapest, 1994. 79. o.

Azokban az esetekben, amikor mégsem ezt tesszük, nem valami eleve nyilvánvalónak a szándékos elfedéséről van szó, hiszen, az érzés és akarás konkrét irányulásának esetleges különbözősége csakis a reflexió tekintetének a pszichikai aktusok leíró vizsgálatában bekövetkező megváltozása által válik konfliktusként észlelhetővé.

S, mint láttuk, ez a konfliktus az, amely egy „intrapersonális”, azaz a morális személy értékészléssel kapcsolatos aktusainak koherens voltára összpontosító (s a brentanoi életmű különböző textusaiban tárgyalt elemekből összeálló) etika számára kiindulópontként szolgál.

---

Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955. 29. o.

A globalizáció „új szó, de régi folyamatot jelöl: a világgazdaságnak azt az integrációját, amely az európai gyarmatosító kor hajnalán, öt évszázaddal ezelőtt kezdődött,”<sup>642</sup> *különösségét* következtetésképpen, nem a nemzeti-közigazgatási határokat átvéelő misszióiban, hanem „önállósodott” szerződéseiben kell keresnünk, abban a módban, ahogyan nyereségét úgy ökonómiailag, mind pszichológiailag az individuum *intimitásából* nyeri. A komputer-kommunikációs technológia robbanásszerű fejlődése nemzetállamok nagymérvű homogenizálódását eredményezi, továbbá világunk virtuális változatát hozza létre. Az egyén az erőteljes *uniformizálódás* következtében, pszichológiailag nyomás alá kerül, szociológiailag pedig, a hagyományos osztályok „eltűnésével” másfajta, ugyanakkor sokkalta intenzívebb rétegződés alanyává válik. A politika mindinkább veszít alkupozíciójából, intervenciók jogait hallgatólagosan a transznacionális vállalatok magánérdekei mentén érvényesíti, miközben gazdasági kategóriák közé kényszerül az oktatás és a tudomány, az egyház úgyszintén, pusztán múzeumi kövületként vált ki még némi csodálatot. A *sikerképlet* szervezési-menedzsment jellegű: legmélyebb társas hiedelmeinkkel való visszaélése történik, egyrészt, amiként az egyén *belső* hívó szavának engedelmeskedik, csakis erkölcsösen járhat el, másrészt pedig, hogy viselkedése a többség elfogadásában legitimációt nyer. A felgyorsult világ nagyvállalatainak „üzletpolitikája” garantált hozamot erős konkurensök özönében csakis az *etika* számlájára ígérhet, s piacrészesedésért folytatott háborúban a legkézenfekvőbb taktikának *érdekeik* lelkiismereti kérdéssé váló transzformációja ígérkezik, hiszen így, az *önmegvalósítás* tömegtermékként értékesíthető. Álarc ez, amit a globalizáció felénk mutat: önkiteljesedésünk érdekében vessük magunkat alá a piac törvényeinek. Sajnálatos ugyanakkor, hogy az egyén ebben az érdekérvényesítő rohamban, „intim lelkiismeretének” szavát követve szolgálatkészen fizet nagy árat „önmagáért” – hagyja interperszonális kapcsolatait elsekélyesedni, s közösségeit digitalizálódni.

„A modern kor a világtól való egyre növekvő elidegenedés révén olyan helyzetet teremtett, amelyben bárhová megy is az ember, csakis önmagával találkozik”<sup>643</sup> írja Arendt, utalva ezzel arra a mindent „felfaló” folyamatra, amelyben egyszerre tűnik el két világ, mind a történelem, mind a természet fogalma. Nincs már *adott*, az *objektív*, amely a szubjektummal szembenálló

---

<sup>642</sup> Wayne Ellwood: *A globalizáció*; HVG Kiadói Rt., Budapest, 2003. 13. o.

<sup>643</sup> Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995. 99. o.

ként társadalmak konfliktusait, betegségeit orvosolná; „(...) az emberek az őket egyszerre összekapcsoló és elválasztó közös világ nélkül vagy kétségbeesett magányos elkülönültségben élnek, vagy tömeggé préselődnek össze.”<sup>644</sup> A globalizáció egyneműsítő ereje mindkettőt jelenti. Egyrészt, amikor a szubjektum mintegy „erőszakos” liberalizálásába kezd, – melynek következményeként a kollektivizmus *ellentét* párjaként nem a *tökéletes egyén* erősödik meg, ellenkezőleg, olyan individuum „komponálódik”, aki önlétrehozásának zálogát a közösségtől *elkülönült* entitásként kizárólag *fogyasztói* mivoltában látja, másrészt a „belső” ember lelkiségét a „szórakoztatás kultúrájának” szentimentalizmusává hígítja fel. A szocializáció, mint az egyén *minőségivé* formálódás folyamata éppúgy kiszolgálójává válik korunk jelenségének, és egyúttal a globalizáció legveszélyesebb csapdáját jelenti: az „intimitás” manipulálhatóságával – melyet az egyén legbensőbb énjeként a közösségtől féltve dédelget –, az integrációs mechanizmus közvetlen eszközzé válik *szabványos* személyiségének létrehozásában. A kommersz vezényszavak, mint amilyenek a szünetmentes fogyasztás reklámszlogenjei, azzal, hogy mások érdekeinek ignorálására adnak parancsot, a *társas lényt* az önérvényesítés groteszk bábújává torzítják. A megszerzett tárgy feletti „öröm-érzés” szociológiailag rétegező hatalom korunkban, hiszen azzal, hogy az *életérzés* megvásárolható, más-más *univerzum* teremődik a fogyasztói tömegek számára, „mert a tömegtársadalom nem több olyanfajta megszervezett életnél, amely automatikusan telepszik rá az emberekre, akik ugyan valamiképpen még mindig kapcsolódnak egymáshoz, ám azt a világot, ami egykor mindannyiunk számára közös volt, elvesztették”.<sup>645</sup> Nyugtalanító, hogy „ahelyett, hogy egy jobb világot segítene létrehozni mindenki számára, a jelenlegi szabadpiaci modell csak gyengíti a demokráciát is és az egyenlőséget is”;<sup>646</sup> az egyre nagyobb sebességfokozatba kapcsolt hétköznapiak lendületével az egyén, csak a *felelősség* alóli kibúvók köznapi okoskodásaival képes lépést tartani. Ezzel azonban, olyan létstruktúrát kényszerítünk magunkra, melyben a lelkiismeret csak akkor vádol, ha „bűnt” *nem*, vagyis a „jót” nem a digitális ember rituáléja szerint követjük, ill. tesszük meg. A lelkiismeret így módon az aktuális „trendek” vonalán privatizálódik, értékek pedig, a relativizálhatóság zugaiba szorulnak. Individualista társadalmak, markánsan privát jellegük miatt, aligha menekülhetnek meg, hogy olcsó eszközzé ne váljanak a *sokszínűséget* felszámoló folyamatnak, amiképpen egyéneinek lelkiismerete sem, hogy a szolgazerepét ne öltse e „gigakultúra” terjeszkedésében. Egyezőval, privatizmusunk csapdájába estünk akkor, amikor anakronisztikusnak ítéltük úgy a görögség *syneideszisz*-ét, mind a keresztény erkölcs *transzcendenciájának* árgus szemeit.

<sup>644</sup> Uo.

<sup>645</sup> Uo. 99. o.

<sup>646</sup> Wayne Ellwood: *A globalizáció*; HVG Kiadói Rt., Budapest, 2003. 11. o.

Korántsem lehet közömbös, hogy a globalizáció törétől megsebzett individualitásunk mentésére sietünk *vagy* sem, merthogy ezen múlik sikerül-e megállítanunk végérvényes kiűzetésünket szellemi otthonunkból – kultúránkból –, a nagyvállalatok extrémításvilágába. Ösvényt kell vágnunk uniformizált világunk sűrűjében *reális* önmagunkhoz, hogy az elvakult privátszférából *szocialitásunk* szabad levegőjére emelhessük. A legnagyobb veszteségek ugyanis éppen annak a „kísértésnek” való engedményeink oldaláról érnek bennünket, miként a lelkiismeretet *entitásként*, *szükségszerűnek* fogadjuk el. Mi sem könnyebb feladat korunk topmenedzsereinek, hogy ily módon az impulzív fogyasztói attitűdöt moralitássá tegyék, s szinte kényükre-kedvükre ébresszenek fel bennünk büntudatot, amennyiben csillapíthatatlan profitéhségük kielégítésére tüstént nem sietünk. A radikalitás, miként a lelkiismeretet az *esetlegességek* osztályába utaljuk, elengedhetetlen. E nélkül óhatatlanul is a jóhiszemű képre Restaurátor hibájába esnénk – akinek nincs igazán bátorsága a festményhez hozzányúlni, csupán homályosságokat eredeti vonások hitében csinosítgat, minden mozdulatával azonban a *valódiság* meghamisítását kockáztatja –, éppúgy a lelkiismeret autentikusságát aknáznánk alá, merthogy *szükségyszerűsége* azok a „szociális sallangok”, amelyeket interperszonális kapcsolatainkban spontán, vagy normák révén bensőségesítünk. Önmaga paródiája ugyanis a ma embere meggyőződésével, miszerint tud mit kezdeni szabadságával, holott ténylegesen, büntudat nélkül szórakozza el idejét. A lelkiismeret „kiiktatásával” viszont a rá való hivatkozás is megszűnne: részünkről, szubjektív idealizmusunk lelepleződésével, felszámolódna annak a módnak az észrevétlensége, ahogyan lelki birtokainkat elsivárosítjuk; az üzleti világ prominens vezetői számára pedig, nem maradna motivációs eszköz, amivel érdekeink érvényesítése ürügyén ingerkörnyezetünkhöz való feltétlen alkalmazkodásra sarkallnának.

Az egyéniség „születésének” szükségképpen feltétele a *szabadság*, amely pszichológiailag, a közösséggel szemben kivívott szuverenitásunk érzését jelenti. A politika platformján, „ahol a szabadság, persze nem problémaként, hanem mindennapi élet tényeként, mindig is ismert volt”<sup>647</sup> triviális, hiszen „nélküle a politikai élet mint olyan értelmetlen volna”.<sup>648</sup> A közösség a politikai szabadság e magától értetődőségének köszönheti, amiként hallgatólagos szabályai különösebb „kényszer” nélkül uralják az egyén viselkedését, továbbá, hogy a hétköznapiok tevése-vevése ebből kifolyólag zavartalan. Epiktétosz, gondolataival, ti. „az embereket nem maguk a dolgok zavarják, hanem a szemléletük, ahogy a dolgokat nézik”,<sup>649</sup> individualitásunk *benső*

<sup>647</sup> Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International; Budapest, 1995. 153-154. o.

<sup>648</sup> Uo. 156. o.

<sup>649</sup> A kognitív pszichológia egyik kulcsmondata, miszerint a kogníció és az emóció között szoros kapcsolat áll fenn; ez vezetett ahhoz a felismeréshez,

szabadságának külső szükségszerűségektől való mentességét demonstrálja, hiszen „nincs ahhoz fogható abszolút hatalom, mint amelyet az ember önmaga felett gyakorol (...)”,<sup>650</sup> ugyanakkor szubjektivitásunk achilleszi sarkát is eltalálja: érzelmeink prizmáján bármikor megtörhet boldogságakarásunk. Arendt Epiktétosz szabadságában az ókor politikai közterek interiorizálódását véli felfedezni, amiképpen „vágy, akarat, remény vagy sóvárgás formájában persze továbbra is ott élhet az emberek szívében,”<sup>651</sup> de a szabadság bizonyítható tényné csak a politika révén válhat. Mindazonáltal, szabályrendszerek, politikai rezsimeket is beleértve, rendre kitermelhetnek „sajátos” lelkiismereteket cselekedeteik legitimé tételére; nemzeti politikák óriásvállalatok kegyéből foltozzák költségvetéseiket, míg a liberális demokráciák polgárai, „önként” vállalhatnak több munkát életszínvonaluk fenntartása érdekében. Az egyén, *belső és külső szabadságának kereszttüzéből* egyedül *igazság-érzéséhez* menekülhet, melyet elvárások és megfelelések szintjén „lelkiismeret” gyanánt kénytelen „üzemeltetni”: az egyik ok, hogy ily módon képes lesz felvállalni „kitaszítottnak lenni” akarását közösségtől az individuációs folyamatban – önmaga határainak megismeréséért –, a másik ok, hogy egyúttal biztosíthatja *visszatérését* a szociális szférába. *Közösségiességünk* tehát, a lelkiismeret meghatározásának kizárólagos jogát joggal vindikálja magának, hiszen az a tartomány, amelyben a lelkiismeret interakcióként megjelenik *egyén és csoport* között, maga az *élhetőségünk*, melyben szokásaink, rutinjaink *életperspektívákká* sűrűsödnek.

Mindennapiságunk territóriumán társas érintkezéseinket *normák* koordinálják, generációs hagyatékként ezek a *társassági élet* szabályainak vitális készleteit jelentik. Az egyén az enkulturáció, a szocializáció, majd az intézményi nevelés és a család támogató funkciói révén az adott közösség teljes jogú tagjává válik, mely mechanizmusokban a *tekintély* meghatározó tényezőként van jelen; Arendt utal is erre, amiképpen minden oktatási és nevelési kísérlet zsákutcába futna, ha azok nem a *hagyomány* és a *tekintély* társadalmi alapzatán történnének. A normák interiorizálása ugyanakkor nem szükségképpen az autonómítás megszűnését eredményezi, hanem sokkalta inkább az egyén politikai kultúrájának meglétéről tanúskodik. Fromm<sup>652</sup>

---

hogy szorongásaink, különböző félelmeink mögött valójában alapsémák, hiedelmek, szemléletek állnak.

<sup>650</sup> H. Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International; Budapest, 1995. 156. o.

<sup>651</sup> Uo. 157. o.

<sup>652</sup> Erich Fromm (1900-1980) – Egyike azoknak a pszichológusoknak, akik a pszichológia és a filozófia újbóli egymásra találását szorgalmazzák. Fromm *Az önmagáért való ember: az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata* c. könyvében (Napvilág, Budapest, 1998) felrója a pszichológusoknak, elsősorban Freudnak, hogy azzal, hogy a pszichológiát szűk értelemben, egzak tudományként kezelik, a lelki jelenségeket kitépik az élet széles perspektívá-

azonban képtelen elfogadni azt, miként az egyén irányelveinek „kialakításában” csakis külső társassági szabályok, és a kinyilatkoztatás értékei között választhat, mintahogyan elhatárolódik a pszichológia azon általános módjától is, amiként kizárólag az egyén normákhoz való alkalmazkodására ügyel, valamint hogy fő feladatának pusztán az abnormalitás leleplezését tartja. Szerinte, a felvilágosodás már felszabadította az egyént *nagykorúságának* elismerésével, így az értelem képes a helyes értékítéletek megalkotására; nincs kibékíthetetlen ellentét emberi természetünk és a normák között, ahogyan ezt Freud a neurózisból feltételezte: erkölcsünk humanitásunkban gyökereznek. Frommnál, a *tekintély* – „megkerülhetetlen mivolta” miatt is –, a lelkiismeret *autoriter* és *humanista* megkülönböztetésének kapcsán az *autoriter lelkiismeret* forrásaként jelenik meg. Az egyén „jó-lelkiismerete” illetén viselkedésének helyes megítélésétől függ, voltaképpen a *kontroll* közvetlenségének közvetetté válása ez, amely nietzschei kontextusban, az ember a *közerkölcs* és *társadalmiság* révén való kiszámíthatóvá tételeként értelmezhető.<sup>653</sup> A lelkiismeret hangja, mintegy tudósítója és őrzője az autoritás és az egyén között fennálló aszimmetrikus kapcsolatnak; a bűntudat, vagyis a „rossz lelkiismeret” funkcióját tekintve, az egyén az autoritással szembeni szimmetrikus viszonyra való törekvés *vágyának* a gátja, ugyanakkor a „jóvátételt”<sup>654</sup> is előirányozza azzal, amennyiben a szimmetrikus viszony fékezőrendszereként működik: minden esetben, amikor az egyén az interiorizált szabályok ellen vét, depresszív hangulatot idéz elő. Ez a mechanizmus párhuzamot sejtet Nietzsche *rossz lelkiismeret* koncepciója és az *autoriter lelkiismeret* között patológikus színezetük miatt, mindazonáltal, nem teljesen ugyanazt a lelki „eljárást” jelölik. Mert ahogyan Gilles Deleuze Nietzsche kapcsán megfogalmazza „a rossz lelkiismeret olyan lelkiismeret, mely megsokszorozza saját fájdalmát, mely megtalálta a módját, hogy hogyan kell fájdalmat gyártani: ez a szennygyár, mely az aktív erőt önmaga ellen fordítja”,<sup>655</sup> addig az autoriter lelkiismeret, még ha a nivellálási kísérletét „aktív erőként” vesszük is, a külső szabályrendszer tökéletes reprezentációja marad. Célja elsősorban nem a fájdalom előidézése, hanem a kogníció bevonása: az egyén tudatosan és *önkéntesen* tagadja meg a tekintéllyel való egyenlő szintre jutás kísérletét; éppen, hogy a szenvedéssorozat alól szabadítja fel az egyént, a kín, mint depresszió csupán járulékos eszköz a számára. Az autoriter lelkiismeret arra, hogy mi a helyes

---

jából, pusztán mechanikus adatokká redukálva azokat.

<sup>653</sup> F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*; Holnap Kiadó, 1996. 61. o.

<sup>654</sup> Nietzsche a morálgenealógusokkal polemizálva azt fejtegeti, miszerint a *bűntudat*, a *bűn*, mint morális fogalom és az adósság, mint anyagi fogalom egymásra mutató jelenségekből „jött a világra”.

<sup>655</sup> Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*; Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, 1999. 201. o.



és erkölcsös, támpontként mindig külső mércét használ, így a „hagyományos” nevelési és oktatási elveket látszik érvényesíteni, melyek távolról sem az öncélú szenvedés okozását jelentik. Az autoriter lelkiismeret a kognitív motívumoknak sokkalta nagyobb szerepet tulajdonít mint az „ön-sajnálathoz”. Ami miatt Fromm mégis veszélyt lát benne, hogy az etika ily módon relatívvá válhat, éppen ezért, Fromm a *humanista etikában*, a *humanista lelkiismeret* erejében hisz: a szubjektum az őt érő erkölcsi kihívásoknak csupán saját „belső” gazdagságának felfedezésével képes megfelelni. A humanista lelkiismeret jelképezi a tulajdonképpeni mentálisan egészséges egyén szocializációját, azt az állandó törekvést az általános emberi értékek összhangjára és a lélek „ismeretére”, amely egyáltalán az egyén *önmegvalósításának* a záloga.

Látnunk kell azonban, hogy az egyén szándékainak kivitelezésében legtöbbször maga és a köz-hangulatának kontójára cselekszik, s a „mit kell tennem?” kérdése mögött, valójában a *hogyan* stratégiai látszanak érvényesülni. Itt válik újra érdekessé a „lelkiismeret” kérdése, mint konformitás és deviancia.<sup>656</sup> Amit *meggyőződésünk* gyanánt tárunk a világ elé egy-egy morális mérleges folytán, ahhoz a lelkiismeretünk jóváhagyása is szükséges, mert a helyes cselekvés ismervét *Énünk* bizonyosságának *érzése* jelenti.<sup>657</sup> A közösség kohójában, az *intuíciónak*, mint az egyéniesedésünk érzelmi előőrésének, különösen fontos szerep jut: a szubjektivitásunk ébren tartója azzal, hogy a történeteket előlegezett formában az emóciók tartályába pumpálja, s onnan a kognitív csatornákon keresztül szorgalmazza közösségiségünk és meztelen individualitásunk találkozását. Véget nem érő küzdelem volna az egyén számára *önösségéről* való lemondása, ha az érzelmeknek perifériás szerep jutna, s csakis racionális érzékek tárháza állna rendelkezésére, hogy belássa kollektivitásának szükségességét. Tehát: vagy implicite konvencionálisak vagyunk az adott rendszerhez, vagy explicite normaszegést követünk el. Az előbbi esetben igazán *semmit* sem teszünk, pusztán *valamiképpen* cselekszünk, az utóbbinál a *mit kell tennem*-et tesszük meg a magunk számára élethál kérdésévé, így *sehogyan* sem cselekszünk, csak állandóan *valamit* akarunk. Mindkét esetben állásfoglalás történik, érdekeink figyelembevételének egyfajta költség-haszon elemzése: a konformitás, a makroközösség szintjén, az egyén „gazdasági” szempontjait juttatja érvényre, a deviancia pedig, *önhatalmúl*ag, hiszen „a maga korában deviánsként kezelt a társadalom sok forradalmárt, a tudományos gondolkodás úttörőit, a vallás és az

---

<sup>656</sup> A konformitást és devianciát nem a szűkebb értelemben vett szociológiai és pszichológiai elméletek mentén, hanem a lelkiismeret „ügye” oldaláról értelmezem.

<sup>657</sup> Utalás Fichtére. (Felkai Gábor: *Fichte*; Kossuth Könyvkiadó, 1988. 104. o.)

erköles megújítóit”,<sup>658</sup> az egyén ökoszisztémájának ellensúlyát képezi a társadalom normáival szemben, a közösség értékítéletének korfüggő mérlegén.

A tömegmédia erősödésével az egyén „szellemi” mozgástere is kiszélesedik, ugyanakkor az információ nyílt vizein a *bűn* fogalma sikkad el a posztmodern ember erkölcstárából. Az egyén elveszíti kapcsolatát, a belső párbeszédet önmagával, melynek tragikus következményeként a kommunikáció *dialogusait*, szimultán futtatott *monológok* váltják fel: indifferens a címzett, anonim a forrás. Királyi méltósággal bolyong a „Földlény” Web-galaxisokban, miközben anarchikus szabadságának tömlőceibe veti kultúrájának tekintélyeit; mindenért *maga* kíván nyúlni: a kanti *kategorikus imperatívusz*<sup>659</sup> fennkölt *dúr* hangnemét, patetikus *moll* tónusaiba transzponálja, Spinoza *Etikájának*<sup>660</sup> heroikus küzdelmét az affekciók arénáiban komédiaként rendezi meg, Hegel *általános igazságát* pedig,<sup>661</sup> korunk innovatív központjaiban *virtuális valósággá* csiszolja. Kérdezzünk csak rá – „(...) eléggé szeretjük-e a világot ahhoz, hogy felelősséget vállaljunk érte, s egyben megóvjuk attól a pusztulástól, amely a megújulás, az újnak és fiatalok jövőtele nélkül elkerülhetetlen volna;”<sup>662</sup> az *igen*, csak egyet jelenthet, azt, hogy eddig talán soha át nem érzett felelősséggel vegyük komolyan a *nevelés* feladatát. Ha van *kollektív lelkiismeret*, melynek a jövő generációk védelmében meg kell szólalnia, akkor az a nevelésben *létezik*: „s azt is a nevelés során döntjük el, hogy eléggé szeretjük-e gyermeinket ahhoz, hogy ne taszítsuk ki őket világunkból, magukra hagyva őket, és ne üssük ki kezükből azt a lehetőséget, hogy valami újra, olyasmire vállalkozzanak, amit mi nem látunk előre – hanem felkészítsük őket közös világunk megújítására”.<sup>663</sup>

---

<sup>658</sup> Utalás Durkheimre. (Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*; Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 517. o.)

<sup>659</sup> „Cselekedj úgy, hogy akarated maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként érvényesülhessen.” (I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*; Osiris Kiadó, Budapest, 2004. 40. o.)

<sup>660</sup> Spinoza *Etikája* analogikusan gondolja el a test affekciót, valamint a gondolatok és a dolgok ideáinak elrendeződését az elmében, hogy ily módon mi magunk legyünk amennyire csak lehetséges irányítói önmagunknak; véleményem szerint a legközelebb áll korunk patológiájához, miként az érzelmek által implikált „zavarokat” az elmében kívánja hatástalanítani. Mindazonáltal, a globalizáció szülte individuum fogyasztói színváltozásának detektálására erőteljes intellektualitása miatt hatástalan.

<sup>661</sup> „Ami az ember valóságosan, annak kell lennie eszmeileg” (G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 38. o.). Hegel azzal, hogy az általánost teszi meg *igaznak*, az ember *lényegiségét*, annak determináltságáról való tudásában látja –, csak hogy a ma embere, intimitását véli „ésszerűnek”, amellyel pedig a fogyasztói kultúra operál.

<sup>662</sup> Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International; Budapest, 1995. 203. o.

<sup>663</sup> Uo. 203. o.

***„Ezt a hatóságot nevezzük felettes énnek, az  
ítélkező funkcióiról való élményünket pedig  
lelkiismeretnek.”***



# LEHET-E TUDATTALAN A LELKIISMERET? FENOMENOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK FREUD LELKIISMERET-FOGALMÁHOZ.\*

SCHWENDTNER TIBOR

## I.

„A normális ember nem csak sokkal erkölcselenebb, mint ahogy hiszi, hanem sokkal erkölcsösebb is, mint ahogy tudja” – írja Freud egyik metapszichológiai írásában (GW 13: 281. sk. o.);<sup>664</sup> e paradoxnak tűnő megfogalmazás jól visszatükrözi azt az ellentmondásos pozíciót, melyet a lelkiismeret és az azzal rendkívül szorosan összekapcsolódó felettes én (Überich) a freudi koncepcióban, szorosabban az úgynevezett lelki készülék topográfiai elrendezésében és a tudatos-tudattalan megkülönböztetés vonatkozásában betölt. Freud kijelentése arra utal, hogy a lelkiismeret bizonyos szempontból többet tud rólunk, mint mi magunk, más szempontból azonban olyanokat is tudni vél, melyek valótlannak bizonyulnak a freudi analízis fényében. A lelkiismeret a mindent megfigyelő bírő és cenzor szerepét játssza, emellett azonban működése – legalábbis részben – tudattalan, az én számára a normál mindennapi életben hozzáférhetetlen. A lelkiismeret paradox pozíciója – véleményem szerint – nem véletlen, hanem a lelki struktúrában elfoglalt helyéből és a rá ruházott feladatokból következik.

Freud a lelkiismeretet a felettes énnel szoros összefüggésben tárgyalja, sok helyütt szinte azonosítja azzal, másutt pedig – pontosítva mondandóját – a felettes én fontos funkciójaként, részeként mutatja be: „Azt a különleges intézményt tehát, amit az énben először sikerült elkülönítenem, nevezhetném egyszerűen lelkiismeretnek, de jobb, ha óvatosan meghagyjuk ez intézmény önállóságát és feltesszük, hogy a lelkiismeret ennek egyik funkciója, és az önmegfigyelés, mely a lelkiismeret bírói tevékenységének nélkülözhetetlen előfeltétele, egy másik [...] nevezzük mostantól fogva az énben jelenlevő intézményt 'felettes énnel'.” (GW 15: 65. sk. o.)<sup>665</sup> Freud a *Totem és tabu*ban is az önmegfigyelés és bírói működés összefüggésében definiálja a lelkiismeretet: „A lelkiismeret bizonyos bennünk meglévő vágygerjedelmek elutasításának első észrevevése” (GW 9: 85. o.).

\* E tanulmány az OTKA (T 049 541) támogatásával készült.

<sup>664</sup> A Freud-idézetek a *Gesammelte Werke 1-17.*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, kötetéből származnak.

<sup>665</sup> „Ezt a hatóságot nevezzük felettes énnel, az ítélkező funkcióiról való élményünket pedig *lelkiismeretnek*.” (GW 17: 136. o.)

Freud a felettes énnak (lelkiismeretnek) a következő, meghatározó jegyeket tulajdonítja: önálló intézmény, bírói, kritikai hatóság, amely nem csupán a megvalósított tevékenységünkről, hanem vágyainkról, ösztönrezdülleteinkről is ítéletet mond, e hatóság „figyeli az ént, utasításokat ad neki, ítélkezik fölötté, büntetésekkel fenyegeti” (GW 17: 136. o.), ezenfelül „cenzori tevékenységet fejt ki” (GW 14: 496. o.), amely megszabja, hogy melyek azok a vágyak, gondolatok, törekvések, amelyek megfelelnek a felettes énben lecsapódott normáknak és egyáltalán tudatosulhatnak az énben. A felettes én önálló szervezettségét, intézmény-jellegét az is erősíti, hogy a felettes én „az éntől független energiámmal rendelkezik” (GW 15: 66. o.).

Freud a felettes én genezisének leírásával próbálta meg értelmezni és egy-egy elméleti keretben összefogni e lelki instancia fent felsorolt alapvető funkcióit. A felettes én genezisének kulcsmozzanata a *bensővé tétel* és az *identifikáció*. A kisgyermek „tudvalevőleg amorális, nincsenek gátlásai gyönyör-szerzésre törekvő rezdülleteivel szemben.” (GW 15: 68. o.) E mintegy természeti állapotban leledző kisgyermeket elsősorban a szülők, továbbá a nevelők és más, a gyermek környezetében lévő személyek – a szeretetnyilvánítás és a büntetés eszközeivel – arra próbálják szoktatni, hogy az adott társadalomban elfogadott normákat tartsa be. A nevelődési, szoktatási folyamat során a *külső hatalmi tényezők* egyre inkább bensővé válnak, mintegy beépülnek az ifjú gyermeki lélek szerkezetébe: „a külső visszatartás belsővé válik, a szülői tekintély helyébe a felettes én lép, amely azután ugyanúgy figyeli, irányítja és fenyegeti az ént, mint előbb a szülők a gyermeket.” (GW 15: 68. o.)

A bensővé tétel meghatározó mozzanata az azonosulás (Identifizierung), melynek során a gyermek azonosul szüleivel, később nevelőivel. A felnőtt én és a felettes én kialakulása úgy megy végbe, hogy a gyermek mintegy bekebelezi az őt nevelő személyek énjének, felettes énjének fontos darabjait, azok a gyermek személyiségének részévé válnak. „E folyamat alapja az úgynevezett azonosulás, amelyen az énnak egy idegen énhez való hasonulását értjük, minek következtében azután az első én bizonyos szempontból úgy viselkedik, mint a másik, utánozza azt, s bizonyos mértékben felveszi magába. Nem ok nélkül hasonlították össze az azonosulást az idegen személy orális, kannibalisztikus bekebelezésével.” (GW 15: 69. o.)

A felettes én – Freud által bemutatott – genezise, az identifikáció folyamata magyarázatot kínál arra a kérdésre, hogy a felettes én miért éppen a fent felsorolt vonásokkal rendelkezik. Az azonosulás ugyan nem olvasztotta be teljesen az énné a szülők és nevelők vonásait, hanem ezek bizonyos mértékig elkülönülve, ám mégis az énnel azonosságot képezve jelennek meg a lélekben. Ez az elkülönültség lehetőséget biztosít arra, hogy a *felettes én megfigyelőként reflexív viszonyba kerüljön az énnel*. A szülőből mint külső megfigyelőből belső megfigyelő válik, amely ráadásul tovább hordozza a szülő által képviselt értékeket, minek következtében *e belső megfigyelő egy-*

*ben bírói és cenzori funkciót is vállal, amely – a szülőhöz hasonlóan – adott esetben utasításokat ad, ítélkezik és büntet.*

E folyamat döntő eleme tehát az, hogy a felettes én önálló instanciává fejlődik, ám ez az elkülönültség és önállóság nem jelenti azt, hogy a felettes én ne lenne az illető személy identitásának konstituens eleme. Az azonosulás fogalma éppen arra utal, hogy a felettes én az önazonosság lényegi mozzanatát jelenti; a felettes én ugyanis többek között éppen azokat a normákat tartalmazza, melyekkel az illető személy azonosítja magát. A felettes én cenzori funkciója hangsúlyossá teszi az én és a felettes én összetartozását. A cenzor ugyanis éppen azt számúzi a tudatos énből, ami nem kompatibilis az általa elfogadott normativitással. Amint Freud hangsúlyozza is, az ént „a szintézisre, a lelki tartalmak és folyamatok összegzésére és egyöntetűvé tételére való törekvés” jellemzi. (GW 15: 82. o.) Az én tehát önmagával és a felettes énnel is egységre törekszik, persze ennek az egységnek a megteremtése a másik két tényező, a külvilág és az úgynevezett ősvilági, illetve más fordításban ösztön-én (Es) erőteljes befolyása miatt egyáltalán nem egyszerű.

Freud a felettes én és a lelkiismeret bizonyos elemeinek tudattalan voltát is a felettes én genesisével hozza kapcsolatba. A felettes én kialakulásában kiemelten fontos szerepet játszik az úgynevezett Ödipusz komplexus, amely, mint jól ismert, egy korai szerelmi háromszög fellépéséből származik, amely a fiúgyermek, az anya és az apa között bontakozik ki. A konfliktus lényege az, hogy – fiúgyermek esetében – a fiú vetélytársat lát az apában és emiatt ambivalens érzésekkel viseltetik iránta: szereti mint apját, gyűlöli mint vetélytársát, továbbá fél is tőle, mint aki rendelkezik az ő jóléte és biztonsága fölött. Az apa által közvetített értékek, normák bensővé tétele ebben az ambivalens érzelmi szituációban történik. A bensővé tett normák és az apa jóindulatának elvesztésétől való félelem mind abba az irányba mutatnak, hogy a gyermek száműzze a tudatából azokat az érzéseket, melyeket az apa mint vetélytárs ellen érez. A felettes én cenzori funkciója lép működésbe és elfojtásra kerülnek azok az ösztönrezdületek, melyek az anya iránti szerelem és az apa elleni gyűlölet érzését szolgáltathatnák meg. A kialakuló felettes én kiszorítja a tudatból ezeket az érzéseket, ám ezáltal ő is részben a tudattalan birodalmához tartozik: „a felettes én belemérül az ősvilágba, ösztön-énbe; mint az Ödipusz-komplexus öröksége intim összefüggésben van azzal” (GW 15: 85. o.).

A felettes én cenzori működése következtében az ösztöntörekvéseink egy része nem válhat tudatosszá, azok ugyan jelen vannak a lelkünkben és kifejtik a hatásukat, de mivel nem legitimek, nem egyeztetethetők össze a felettes énünk által képviselt normákkal, ezért a felettes én megtagadja tőlük a tudatosodás lehetőségét. Annak következtében, hogy a felettes én olyanokat is „tud” rólunk, amiket mi magunk nem tudunk, a felettes én nem tudatosult része olyan büntudat forrásává válhat, amely szintén tudattalan. A tudattalan büntudat sokszor igen erős lehet és komoly neurotikus panaszok forrásává

válhat; ahogy Freud *Az ősvilági és az énben* fogalmaz: „Elemzéseimben rájöttem, hogy vannak emberek, akiknek önkritikája és lelkiismerete [...] tudattalanok és mint ilyenek a legfontosabb hatásokat váltják ki [...]. Ez az új tapasztalat arra készítet, [...] hogy jobb kritikai belátásunk ellenére *tudattalan bűntudatról* beszéljünk. [...] e tudattalan bűntudatnak a neurózisok nagy számában ökonómiailag döntő szerepe van és a legerősebb akadályokat gördíti a gyógyulás útjába.” (GW 13: 254. o.)

A tudattalan bűntudatnak nem csupán az az oka, hogy a felettes én mint cenzor olyan ösztönrezdületekkel szembesül, melyek a lelkiismeret szerint bűnös természetűek, hanem az egyik alapösztön, az úgynevezett destrukciós ösztön, vagy más néven halálösztön is szerepet játszhat a tudattalan bűntudat kialakulásában. A destrukciós ösztön ugyanis,<sup>666</sup> ha nem talál külső tárgyat, amely segítségével az energiái levezetődne, befelé fordul, öndestrukcióvá alakulhat át. Ekkor „aztán a felettes én munkába állásával tetemes mennyiségű agressziós ösztön rögződik az én belsejében és fejt ott ki önromboló hatást.” (GW 17: 72. o.) A tudattalan bűntudat a befelé fordult destrukciós ösztön energiáit felvéve kóros mértékben felerősödhet. Ezért Freud „a destrukciós ösztön kifelé fordulását” egyenesen „elengedhetetlennek” tartja „az egyén életben maradásához” (uo.).

A tanulmányom befejező részében válaszolni szeretnék a kérdésre: milyen koncepcionális okai vannak, hogy Freud részben tudattalannak tekinti a lelkiismeretet? Három fő okot lehet megemlíteni. 1.) Freud a lelkiismeretet egy önálló lelki instancia, a felettes én egyik alapfunkciójaként írja le. Az emberi identitás Freud által kidolgozott kétpólusú leírása<sup>667</sup> alkalmat ad arra, hogy olyan lelki folyamatok is tudattalannak bizonyuljanak, mint a lelkiismeret. 2.) Azáltal, hogy Freud az egyik énpólusnak, a felettes énnel cenzori funkciót is tulajdonít, nem csak lehetségessé, hanem szükségessé is tette, hogy a lelkiismeretet részben tudattalanként ábrázolja. 3.) Freud a kétpólusú ént energetikailag az ősvilámihoz, annak eredetileg tudattalan ösztönvilágához kapcsolta. Ezek az ösztönök, különösen a destrukciós ösztön tudattalan energiaforrásként szolgálhat a lelkiismeretfurdalásnak, bűntudatnak.

1.) Freud a felettes ént, illetve a lelkiismeretet olyan lelki instanciaként ábrázolta, amely azonosulások sorozata révén jön létre és amely az én azonosságának mintegy kívülre helyezett őre és biztosítója. A felettes én

<sup>666</sup> A destrukciós, vagy halálösztönt Freud az első világháború után vette fel az ösztöntanába – lásd *Jenseits des Lustprinzips* című írását (GW 13: 3-69. o., v.ö. Jones *Sigmund Freud élete és munkássága*, Európa, Budapest, 1983, 504. skk. o., Sulloway *Freud, a lélek biológusa*, Gondolat, Budapest, 1987, 393. skk. o.).

<sup>667</sup> Az én és a felettes én freudi megkülönböztetését véleményem szerint csak úgy lehet plauzibilisen értelmezni, ha mindkettőt viszonylag önálló éncentrumnak tekintjük.



működésének egyik döntő funkciója az én identitásának a fenntartása. Figyelemre méltó, hogy *Freud az én azonosságát éppen az én megosztottsága révén próbálja biztosítani*. Klinikai eredményei, tapasztalatai és előfeltevései alapján szükségesnek látja, hogy az énben működő reflexív viszonyt két pólus, sőt két, bizonyos mértékig önálló szerveződési centrum közötti viszonyként mutassa be. Az én azonosságát egy második, önálló energiaforrással és saját értékelési móddal rendelkező én is biztosítja.

A felettes én önálló instanciaként való felfogása több szempontból is érthető. Ahhoz, hogy értékelhessük a bennünk lejátszódó folyamatokat, érzéseket, mindenképpen szükségünk van egy olyan *kiépített pozícióra*, amely *rálátást biztosít* a lelki rezdületeink, gondolataink, döntéseink egészére. Nem véletlen, hogy Husserl is egyenesen énhasadásról beszélt, amikor a fenomenológiai redukció révén a reflexió feltételeit megpróbálta létrehozni. Továbbá a társadalom által közvetített normákat – még abban az esetben is, ha azokat elfogadtuk – célszerűnek tűnik külön, önálló mozzanatnak tekinteni, hiszen ezek általános érvényűségként adottak számunkra és ezért más szinten kell hogy megjelenjenek, mint azok a lelki dolgok, melyekre vonatkoznak. A hierarchikus rétegzettség a normák létéhez hozzátartozik.

Az önreflexió és az általánosozóhoz való viszony önálló instanciaként való értelmezése nem csupán az önazonosság dinamikus felfogásához járul hozzá, hanem abban is szerepet játszik, hogy a freudi koncepcióban a felettes én és a lelki ismeret bizonyos elemei tudattalanok lesznek. A felettes énnel tulajdonított cenzori funkció elképzelhetetlen e lelki instancia önállóságának tételezése nélkül. A destrukciós ösztönök befelé fordulásához is szükségesnek látszik a felettes én szerepe, amely eleve egy külső *hatalom* belsővé tételével alakult ki.

2.) A cenzori funkció már eleve tartalmazza a nem tudás mozzanatát. Ha egy országban cenzúra működik, akkor annak tevékenysége – részben legalábbis – szükségszerűen titokban kell hogy maradjon. Ha ugyanis nyilvánosságra kerülne, hogy mit cenzúráztak, akkor a cenzúra értelmét vesztené. Magáról a cenzori tevékenységről sokaknak lehet tudomásuk, de a cenzúrázott anyag mibenlétét csak a cenzorok és megbízóik ismerhetik. Hasonlóképpen a lélekben végbemenő cenzúrának is tudattalannak kell maradnia – a cenzúrázott lelki tartalmakat illetően mindenképpen.

A lélekben végrehajtott cenzúra az én identitásának erősítését szolgálja: azokat az emlékeket, korábbi döntéseket, érzéseket, ösztönrezdületeket szorítja ki a tudatunkból, melyek *ellentmondanak az önazonosságunknak*. A cenzúra a felettes én és az én kapcsolatát védi, megakadályozza, hogy feloldhatatlan feszültségek lépjenek fel a bekebelezett és elfogadott normáink és a tudatos lelki tartalmaink között. A cenzúrát gyakorló felettes énnel mintegy két arca van, egyiket a tudatos én felé fordítja és az úgynevezett „magasabb szempontokat”, szép elveket, az önképünk idealisztikus és az általánossal összekapcsolódó szempontjait jeleníti meg. A másik arca viszont a

tudattalan tartományok felé tekint, és azt fürkészi szigorúan, hogy nem veszélyezteti-e egy tudatosuló lelki tartalom az én és a felettes én közötti békét.

3. A cenzori funkcióval igencsak ellentétesek azok – a destrukciós ösztön befelé fordulásával kapcsolatos – folyamatok, melyek a lelkiismeret kóros megerősödéséhez és a tudattalan büntudat kialakulásához vezetnek. A felettes én mint cenzor ugyanis éppen az ént védi az ősválami felől érkező káros behatolásoktól, az ősválami egyik alapösztöne, a destrukciós ösztön viszont éppen ezt a véderőművet foglalja el és fordítja az én ellen azokat az eszközöket, melyekkel éppen ezen ösztönök ellen kellene védekeznie. Szinte paradox helyzet áll így elő, hiszen a destrukciós ösztönt eredetileg éppen felettes én tartja kordában és akadályozza meg hogy gátlástalanul kifelé irányítsuk. Ha ez túl jól sikerül, akkor ugyanezek az ösztönök mintegy hátba támadják szegény cenzort, aki aztán fojtogatni kezdi védencét, az ént.

E paradoxont, ha jól látom, Freud úgy próbálja föloldani, hogy a felettes én és a lelkiismeret kialakulásának kezdeti, még képlékeny viszonyai közé teszi a büntudat kóros növekedésének eredetét. Az éppen kialakuló felettes én az energiáit valószínűleg a szülők elleni agresszióból nyeri és ez az ösztönlevezetési út aztán a későbbiekben is rendelkezésre áll (v.ö. *GW* 15: 116. sk. o.). Magyarul: azt az energiát használja a felettes én a kialakulásakor, melynek kordában tartása később a feladata lesz.

Most már könnyen érthető az előadás elején idézett Freud-mondat. „A normális ember nem csak sokkal erkölcselenebb, mint ahogy hiszi, hanem sokkal erkölcsösebb is, mint ahogy tudja.” A mondat első fele a felettes én cenzori működésére utal, amely az erkölcselennek számító gondolatainkat, törekvéseinket gondosan kicenzúrázza a tudatos énünkből. A második rész viszont az öndestrukciónak jelenségére hívja fel a figyelmet, amikor a felettes én okatlanul gyötör bennünket, mert a destrukciós ösztönünk nem talált más irányú levezetést. Ami közös a két esetben, az az *öncsalás* mozzanata. Ha röviden megfontoljuk, hogy a freudi lélekfelfogás mely mozzanatai teszik elméletileg lehetővé, hogy a lélek *önmagát becsapva* hozzon létre egészséges, illetve beteg egyensúlyi állapotokat a környezetével és ösztöneivel, akkor két fő szempontot lehetne megemlíteni.

Az egyik ilyen szempont jól ismert, Freud az ősválami megkülönböztetésével egész lelki tartományt jelölt meg, amely nem tudatos – olyan hatások kiindulópontja, melyek teljesen, vagy legalábbis nehezen hozzáférhetőek a tudatos én számára. A másik szempont a gondolatmenetünk szempontjából fontosabb szerepet játszik. Az énen belüli megkülönböztetés és a felettes én cenzori funkciója is az öncsalás bizonyos módjait teszi lehetővé. Figyelemre méltó, hogy ebben az esetben a lelkiismeret, pontosabban a jó lelkiismeretre való törekvés szolgál az öncsalás alapjául. A külön énfunkcióként intézményesített lelkiismeret kettős szerepben lép föl: míg a tudatos én felé az elfogadott normák ideális világát mutatja, mintegy azt állítva, tessék, ilyen

nagyszerű ember vagy, ám eközben megpróbálja kiszorítani azokat a tudattartalmakat, melyek e normáknak ellentmondanak.

A freudi elmélet alapján talán megfogalmazhatunk egy hipotézist, amely az öncsalás és élethazugság problematikájának tematikus, fenomenológiai vizsgálatakor használhatunk fel. A hipotézis így hangzik: *az öncsalás fenomenjét akkor tudjuk meggyőzően leírni és magyarázni, ha a lélekben több énszerű szerveződési centrum létét tételezzük fel.* Énszerű centrumon pedig olyan szerveződést értünk, amely képes önállóan mérlegelni és dönteni, továbbá saját információs bázissal rendelkezik. E hipotézis átfogó vizsgálatára itt nincs mód, ám röviden kísérletet szeretnék arra tenni, hogy Heidegger mindennapiság-analízisét e hipotézis vonatkozásában megvizsgáljam.

A mindennapi uralmi viszonyok Heidegger szerint elsősorban abban az egymást szemmel tartó, egymásra ügyelő magatartásban nyilvánulnak meg, mellyel együtt élő emberek valamely csoportja<sup>668</sup> saját tagjait mintegy besimítja, beintegrálja magába. A mások által elfogadott és követett életértelmezés ezen ügyelő magatartás következtében normativitássá<sup>669</sup> válik, mely kényszerítő erővel lép fel a csoport tagjaival szemben. *Az együtt élő emberek egyszerre áldozatai és tevőleges támogatói ennek az uralmi viszonyrendszernek.* Mások mindennapi uralmának egyik jellegzetes megnyilvánulása, hogy az mindenfajta nagyságot és egyedit megpróbál legyalulni, kiküszöbölni – ezt nevezi Heidegger *nivellálásnak* (Einebnung). Az egymás feletti uralom gyakorlásának legfőbb terepe pedig a *nyilvánosság*.<sup>670</sup> A nyilvánosság személytelen hatalma Heidegger szerint olyan erős, hogy benyomul az egyes ember személyes világába, s ott mintegy alanyként viselkedik. Ezt a sajátos jelenséget, amikor a mások által képviselt értelmezések *belsővé válva* átveszik az uralmat az egyes emberben, Heidegger a „das Man” (akárki) fogalmával próbálja leírni. Az akárki tulajdonképpen önmagunk helyébe lép, s így szinte alannyá válva fejt ki a közösen elfogadott értelmezés és életvezetés hatalmát.

<sup>668</sup> „A 'mások' nem annyit jelent: mindenki rajtam kívül, mindazok, akik közül az én kiválik; éppen ellenkezőleg, a mások azok, akiktől az ember többnyire *nem* különbözteti meg magát, akik között az ember maga is ott van.” (Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1993. 118. o., továbbiakban SZ) „Ami döntő, az csak a másoknak, az ittlét mint együttlét által már észrevétlenül elfogadott, fel nem tűnő uralma.” (SZ: 126. o.)

<sup>669</sup> Robert Brandom a normativitás problémáját középpontba állítva értelmezi a *Lét és időt*, s ezen belül az autenticitás/inautenticitás kérdését (v.ö. Brandom *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, 2002. 328., 347. o.).

<sup>670</sup> „Távolságtartás, átlagosság, nivellálás – konstituálja az akárki létmódjaként azt, amit 'a nyilvánosságként' ismerünk. Mindenekelőtt ez szabályoz minden világ- és ittléértelmezést, és mindenben igaza van.” (SZ: 127. o., v.ö. GA 64: 27. o., a további – GA-val jelzett – Heidegger idézetek a *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, megfelelő köteteiből származnak).

„Ebben a fel-nem-tűnésben és kontúrtalanságban fejti ki az akárki a maga tulajdonképpeni diktatúráját. Úgy élvezünk és szórakozunk, ahogy *akárki* élvez; úgy olvasunk, úgy ítélünk irodalomról és művészetről, ahogy *akárki* lát és ítél; a 'nagy tömegből' is úgy vonulunk vissza, ahogy *akárki* visszavonul; 'felhőborítónak' találjuk, amit *akárki* felhőborítónak talál.” (SZ: 126. sk. o.)<sup>671</sup> Figyelemre méltó, hogy a heideggeri leírás szerint az akárki önálló éncentrumként működik: helyettünk élvez, lát, ítél, vonul vissza, háborodik fel. Az akárki részben átveszi az én funkcióit,<sup>672</sup> *önálló megismeréssel és akarattal rendelkezik, s ezáltal az egzisztencián belüli uralmi viszonyok egyik fontos tényezőjévé válik.*

Az akárki olyan szerveződési központtá alakul az emberi egzisztenciában, amelynek egyik fontos funkciója, hogy elhárítja az önmagunkkal való szembesülés módjait, az akárki-önmaga az öncsalás ágenseként funkcionál. „Az akárkiben való feloldódás a közfelfogás uralmát jelenti. A felfedett és a feltárt (das Entdeckte und Erschlossene) a fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség révén az eltorzítottság és elzárttság módusában (im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit) áll. [...] A létező nem teljesen rejtett, hanem éppen felfedett, de egyúttal eltorzított is, megmutatkozik – de a látszat módusában. [...] *Az ittlét, mivel lényegszerűen hanyatló, létszerkezete szerint a 'nem-igazságban' van.*” (SZ: 222. o.) Az akárki által szerveződő értelmezések, nyelvi képződmények olyan sémákat kínálnak, sőt kényszerítetek az emberi ittlétre, amelyek hamis önképet, torzított önértelmezést tartalmaznak. Heidegger a torzítás, elállítás és elfedés fenoménje mellett az elhomályosulásról (Verdunkelung) is beszél: „ezekkel az ittlét elzárja magát önmaga elől (mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt).” (SZ: 129. o.)<sup>673</sup>

Heidegger szerint az ember lényegszerűen e torzított értelmezések hatalmában áll és ezekkel szemben, ezekkel küzdve tud csak önmagává válni.<sup>674</sup> E küzdelem soha sem érhet véget, „az ittlét *fakticitásához* tartozik az elzárttság

<sup>671</sup> „A mindennapiságban senki sem önmaga. Hogy micsoda ő, s miként van – az épp a senki: egyik sem, és mégis mindannyian együtt. [...] Ez a senki, mely minket magunkat a *mindennapiságban* él: az 'akárki'. Az akárki azt mondja, az ember azt hallja, az ember odavan érte, az ember törődik vele.” (GA 64: 113. o.)

<sup>672</sup> Heidegger persze egyáltalán nem az én kifejezést, hanem a Selbst – Man-selbst ellentétpárt alkalmazza: „A mindennapi ittlét önmagája az *akárki-önmaga* (Man-selbst), melyet megkülönböztetünk az *autentikus*, azaz magunk által megragadott *önmagától*.” (SZ: 129. o.)

<sup>673</sup> Az „Abriegelung” kifejezés Heidegger 1921/22-es előadásában a hanyatlás leírásának fontos kategóriájaként szerepelt (v.ö. GA 61: 105. o.).

<sup>674</sup> „Az ittlét sohasem képes megszabadulni ettől a mindennapi értelmezettségétől, hiszen belenőtt. Benne és belőle és vele szemben valósul meg minden igazi megértés, értelmezés és közlés, újrafelfedés és új elsajátítás.” (SZ: 169. o.)

és az elfedettséggel. E tétel teljes egzisztenciál-ontológiai értelme: 'az ittlét igazságban van' éppoly eredendően azt is jelenti: 'az ittlét a nem-igazságban van'." (SZ: 222. o.) Az akárkiként szerveződött éncentrum a társadalom belsővé tett normáit kényszeríti ránk, az ezáltal közvetített hamisság szükségképpen része önértelmezésünknek. Ez persze nem jelenti azt, hogy nincs mozgástér az emberi egzisztencia számára, ám az autentikus önmagunkért folytatott küzdelem Heidegger szerint soha nem juthat nyugvópontra: elvileg befejezhetetlen.

\*\*\*

Az ember természetének freudi, illetve heideggeri leírása természetesen sok lényeges szempontból jelentősen különbözik: Heidegger következetesen és módszeresen elutasítja a biologizmust,<sup>675</sup> Freud ellenben igencsak ambivalensen viszonyul ehhez a kérdéshez,<sup>676</sup> a heideggeri fenomenológia nem használja a tudattalan fogalmát, mely a freudi pszichoanalízis kulcseleme, a két szerző lelkiismeret-felfogása alapvetően eltér egymástól;<sup>677</sup> mégis, vizsgált kérdésünk szempontjából tagadhatatlan a párhuzam: az öncsalás fenoménjét mindkettőn olyan második éncentrum bevezetésének segítségével értelmezték,<sup>678</sup> amelynek az önállósága igen nagy: mind a felettes én, mind pedig az akárki önálló megismeréssel és akarattal rendelkezik, amely képes háttérbe szorítani, elnyomni „igazi önmagunkat”.

## A LELKIISMERET FELMENTÉSE

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

A lelkiismeret fogalma az etikai reflexió alapvető jelentőségű fogalmainak egyike, amely a morális öntudat szinonimájaként és a gyakorlati okosság (phronészisz) hordozójaként összekapcsolja az erkölcsfilozófia etikai és morálfilozófiai szintjét. A lelkiismeret felmentése szándékosan kétértelmű cím, ugyanis úgy véljük, hogy a lelkiismeret korszerű elméletének megalkotásához ki kell vonnunk a lelkiismeret-értelmezést a korábbi teológiai,

<sup>675</sup> V.ö. pl. SZ: 10. §.

<sup>676</sup> V.ö. pl. Sulloway már idézett informatív könyvét

<sup>677</sup> A különbségeket még hosszan sorolhatnánk.

<sup>678</sup> Heidegger esetében további elemzést igényel, hogy az önmaga (Selbst) és az akárki-önmaga Man-selbst megkülönböztetését mennyiben, illetve milyen megkötésekkel lehet két éncentrum tételezésének tekinteni. E tematikához lásd két korábbi írásomat: „Szabadság és önazonoság Husserlnél és Heideggernél”, In: *Világosság* 2003/5-6. és „Döntés, sors és önazonoság összefüggései a *Lét és időben*”, In: „*Szabad ötletek*” Szőke György tiszteletére barátaitól és tanítványaitól, Miskolci Egyetem Szabó Lőrinc Kutatóhely, 2005.

szubjektumfilozófiai és pszichoanalitikus értelmezések hatálya alól. Éppen az említett értelmezések hitelvesztése az oka annak, hogy a lelkiismeret-problematika ma alig található meg a filozófiai-etikai szakirodalom aktuális témái között. A címben szereplő felmentés egyszersmind azt is jelenti, hogy meg kell tennünk az utat a lelkiismeret büntudattal terhelt represszív-autoriter formájától a felszabadult, önigenlő, önmagunkért helytálló lelkiismeret-fogalom irányába. A kérdés az, hogy hogyan, milyen én-viszonyulások segítségével juthatunk el odáig, hogy az önazonosság korszerű etikai felfogásában helyet találjunk az ember önmagát megszólító, önértelmező dialogikus attitűdjé számára. Ez a fordulat megteremthetné az átmenetet a szubjektiváció alanyától, az önmagára hagyatkozó produktív-felszabadult személy autentikusabb önvonatkozása felé.

### A LEIKISMERET KOMPLEX LÉTJELLEMZŐ

A lelkiismeret teljeskörű filozófiai illetve etikai értelmezésének felvázolásához mindenekelőtt el kell kerülnünk a lelkiismeret leszűkítő, szubjektivistapszichológiai vagy objektivistavallásos értelmezését. Eszerint a lelkiismeret nem pusztán érzelem, még ha erkölcsi színezetű érzelemnek gondolnánk is, és nem is „az örök isteni törvény lenyomata lelkünkben”, noha kiválóan elgondolható mindkét említett perspektívában, hanem embermivoltunkhoz kapcsolódó komplex létjellemző. A komplex létjellemzőként értelmezett lelkiismeret az ember gyakorlati-morális attitűdjének szintetikus kifejezése, az önmaga létéhez viszonyuló ember létmódja, amelyben magának az embernek mint jelenvaló létnek a léte a tét, és amelyben elkerülhetetlenül „dönteni kell erről a létről, s akár akarjuk, akár nem, fönnt kell tartani ennek a döntésnek a terheit” (Volpi 1991. 589.) Ebben az összefüggésben tehát a személy nem csupán a dolgokhoz, vagy saját belső diszpozícióihoz viszonyul, hanem játékba hozza saját egész lenni tudását. Lépten nyomon szembesül annak a feladatnak a terheivel, „hogy – a legjobbra orientálódva – megfontolás tárgyává tegye (bouleuszisz) és döntéssel megválassza (prohaireszisz) életének modalitásait és formáit” (I.m. 594.)

Nem véletlen, hogy Heidegger a *Lét és idő*-ben úgy értelmezte a lelkiismeretet (Gewissen), hogy az „az a hely, ahol a Dasein a maga autentikus lenni tudását tanúsítja”, ezért írja, hogy abban az állapotban, ahol a Dasein „késznek mutatkozik a Gewissen-wollen-haben (lelkiismerettel-bírní-akarási) diszpozíciójában és az eltökéltségben (Entschlossenheit) hallgatni saját lelkiismeretének hangjára”, ott várható, hogy a létezés autentikus módon megvalósul, éppen ezért olyan fogalomként tartja számon, amelynek történetére szükség van az egzisztencia problematikájának kifejtéséhez. A lelkiismeret ilyen értelmezését, Volpi szerint, Heidegger Arisztotelész

„phronesis” fogalmának az ontologizációja révén dolgozza ki: „Arisztotelésznél a *phronesisz* az a tudás, mely a *praxis*nak *eupraxisz*ként való lehetséges megvalósulásának keretétől szolgáló horizontot konstituálja, s ekként az emberi élet – mely a maga egészében *praxisz* – jó életként (*eu zen*) realizálódhat” (I.m. 605.). A lelkiismeret létjellemezőként való értelmezése nem jelenti azt, hogy tértől és időtől függetlenül változatlan formában kellene elképzelnünk. Ehelyett rendkívül fontosnak tartjuk a lelkiismeret különböző korokban és eszmerendszerekben megjelent értelmezéseit, amelyek a jelenség egy-egy fontos aspektusára való reflexió eredményei, amelyekre szükségünk van a mai sokrétű lelkiismeret-fogalom megalkotásához.

## A LELKIISMERET-FOGALOM TÖRTÉNETI ALAKZATAI

### A.) AZ ANTIK LELKIISMERET

A klasszikus görög filozófiában viszonylag későn polgárjogot nyert lelkiismeret terminus eredeti értelme szerint valamilyen titok közös tudására (*syneideisis*, *conscientia*) vonatkozik, a titok kísérelő jelensége pedig, valamilyen múltbeli rossz cselekedet miatti bánkódás, rossz érzés. Ezzel szemben a jó lelkiismeretű ember görög értelmezés szerint *eusyneidetos*, tehát olyan ember, akinek nem volt múltbeli szégyellni való tette, illetve akinek semmi rosszat nem lehet felróni (Molnár 2005.). Az így értelmezett lelkiismeret, későbbi értelmezéseitől eltérően, nem parancsoló, engedelylező vagy cselekvésre motiváló, hanem pusztán tanú és végrehajtó, aminek azonban mégis fontos szerepe van az erkölcsi döntések meghozatalában. A lelkiismeret említett értelmezése, jellegéből adódóan az erényetika jellegzetes szemléletmódját képviseli, amelyen belül a jó tudása és a jóra való késztetés, illetve a jó cselekedet motívumainak az összes többi motívumoktól való világos megkülönböztetése és a jó mellett való kitartás az erkölcsös magatartás alapfeltétele (Platón 1984. II. 501–502 és 705.).

Az a probléma, ami a lelkiismeret kapcsán Platón, majd méginkább Arisztotelész számára felvetődik, rávilágít nemcsak a lelkiismeret működési mechanizmusára, hanem egyszersmind felveti az erkölcsi szubjektum létmódjának tágabb problémáját is, azt, ahogyan az ember a cselekedet horizontján belül számot vet aktuális (azaz múltjából adódó) és leendő (a választandó cselekedet eredményeképpen megvalósuló önmagával. Különösképpen Arisztotelész *phronesis* fogalmának értelmezésében merül fel az a gondolat, hogy az erkölcsi döntés helyzetében a személy önmagával kerül szemtől szembeni viszonyba.

Az erkölcsi döntés olyan önreflexió, amelyben a személy többféle szerepben van jelen. Így például egyszerre a mérlegelés alanya, „tárgya” és „társa”, aki nemcsak szembenéz az éppen adott helyzet összetevőivel és eme össze-

tevékhöz (vonzó és taszító lehetőségekhez) viszonyuló önmagával, hanem kénytelen „bevonni” is megfigyelt önmagát a megítélés menetébe. (Gadamer 1984. 226–227.) Ezáltal érvek és ellenérvek, lehetőségek és veszélyek „megvilágításával” segít az éppen hatékony motívumok rangsorolásában. Az eképpen kialakuló döntés lényegében egyszerre önmaga megítélése és a saját ítéletében az önmagában (korábban megszerzett erkölcsi öntudatában) rejlő szempontokra, illetve az azokat aktuálisan érvényesítő erkölcsi okosságára való ráhagyatkozás. A lelkiismeret és a gyakorlati okosság itt emített összefonódása az alapja annak, hogy később a sztoikusok a lelkiismeret itt említett fogalmát az önmagunkról való gondoskodás és az önmagunkkal való összhang értelmével asszociálták.

A múlt a jelen és a jövő ilyen összesűrűsödése a lelkiismeretfogalom értelmezésében az erényetika későbbi, keresztény sőt jelenkori változataiban is tettenérhető. Az előbbieken a személy teremtményi mivoltának és ennek megfelelő erényes életvezetése révén üdvözülésre irányuló végcéljának gondolati távlatával (lásd Szent Ágoston). Az utóbbiban pedig, a „saját jó”-nak a társadalmi (és történelmi) identitást megalapozó közösségi (családi, rokonsági, polgári, szakmai) szerepekből eredeztetett értelmezésével, illetve a „közös jó” keresésének a (beszéd)közösség narratív gyakorlatában lehorgonyzott gondolatával (MacIntyre).

### *B.) A KERESZTÉNY LELKIISMERET*

A lelkiismeret említett antik fogalmához hasonlóan a lelkiismeret keresztény értelmezése utal ugyan a bűnre, ti. az eredendő bűnre, vagyis az ember esendőségére, ám ugyanakkor, amennyiben választ keres arra a kérdésre is, hogy honnan tud az ember a jóról és mi készteti a jó cselekedetre, a lelkiismeret az egyénnek a transzcendenciával, a Teremtővel fennálló kapcsolatát is megvilágítja. A skolasztika a lelkiismeretet az értelem Isten által az embernek adott törvényeivel azonosította és megkülönböztette az általános értéktudat értelmében vett természetes szokásoktól (*habitus naturalis*). Ez a lelkiismeret-értelmezés tehát a lelkiismeretet *belső ítélőszék*-nek, a legfőbb tekintélynek tartja, amely összeolvadt a hittel. Eszerint aki a lelkiismeretének engedelmeskedik, az Istennek engedelmeskedik. Ily módon a lelkiismeret egyetemes emberi létjellemző, amely Szt. Tamás szerint legalábbis potenciálisan mindenkinben jelen van, bár aktuálisan nem mindenkor és nem mindenkinben, ugyanis erre utal az pszicho-morális tapasztalat, amely a *jó lelkiismeret* mellett a *háborgó*, a *szunnyadó* és a *téves lelkiismeret* jelenlétét is bizonyítja (Molnár 2005.). Mindez az ember esendőségének a jele, akinek a jó eléréséhez és a jóban való szilárd megmaradáshoz a lelkiismeret (*conscientia*) mellett elengedhetetlenül szüksége van objektív erkölcsi mércékre és külső erkölcsi



tekintélyekre is. Ezt a szerepet biztosítja számára abszolút értelemben a transzcendens isteni törvényre támaszkodó fogalom a *synderesis* (örök erkölcsi alapelvek tára), az emberi világában pedig a külső ítélőszék.

### C.) A MODERN LELKIISMERET

Az eddigiekben érintett antik és középkori lelkiismeret-fogalom, noha annak egyéni, szubjektív mozzanata is hangsúlyosak, valódi jelentőségét s ennél fogva az egyének életében betöltött szerepét is voltaképpen objektív, interindividuális és transzcendens összefüggéseiknek köszönhetik. Senki sem bízhat meg feltétlenül a jó érzésben – ami, mint láttuk, a jó lelkiismeretnek is a jele –, ez még senki számára nem jelent elégséges igazolást. Azonban a középkori ember problémátlanul transzcendens teljesség-élményének a megrendülésével és egységes vallásos világképének felbomlásával egyre inkább az esetlegesség tudata válik meghatározóvá. Ilymódon már csak az emberek „mélyen gyökerező” személyes életérzéseikben, érzelmi diszpozícióikban, illetve az ész tiszta belátásainak evidenciáiban találhatnak rá az erkölcsi bizonyosságra. Az így adódó állapotot jól jellemzi, hogy Shaftesbury a helyes és helytelen megkülönböztetésére alkalmas emberi képességet, „erkölcsi érzéket” feltételezett és számos modern gondolkodó, így például David Hume etikai felfogása is, az alapvető erkölcsi értékírányultságok kérdésében az érzésekre és benyomásokra, végső soron pedig a fájdalomra és az öröme épül. Noha közvetlenül nem utal rá, ám az erényes jellemvonásoknak az általuk keltett elégedettséggel, illetve a helyesléssel és csodálattal való meghatározása kimondatlanul is a lelkiismeret által nyújtott „elismerésre” utal (Hume 1976. 643.), míg a bectelen viselkedésnek a rossz érzéssel, szégyenkezéssel, a gyűlölettel és az elítéléssel való azonosítása (Im. 645.) felidézi a lelkiismeret korábban említett „számontartó”, „motiváló”, „büntető” funkcióját.

A modern lelkiismeret másfajta felfogását, az erkölcsiség érzelvének a képzetéhez kapcsolódva Kant dolgozta ki. Ennél fogva őt nem a lelkiismeret különös tartalmai érdekelték, hanem annak észbeli formája: a *kötelességtudat*. A lelkiismeret Kantnál szintén szubjektív illetve belső, transzcendentális megalapozottságú, noha nála értelemszerűen nem az érzés, hanem a gondolkodás, a vád és a felmentés gondolati viszonyai válnak meghatározókká a lelkiismeret mint bírő gondolatának a megfogalmazásában. „Az emberben – írja Kant – a *belső törvényszék* tudata („amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást”) a **lelkiismeret**.” [kiemelés az eredetiben – U. Z. I.]

Lelkiismerete minden embernek van, és belső bírő figyel, fenyegeti és tartja általában respektus (félelemmel elegyes tisztelet) alatt; ez a benne lévő, a törvények felett őröködő hatalom nem olyasvalami, amit (önkényesen) ő maga állít elő, hanem lényéből fakadóan van meg benne. Mint árnyék követi,

ha szökésre gondol.” (Kant 1991. 554.) Eszerint Kantnál a lelkiismeret „eredendően intellektuális és morális adottság”. Az említett adottságnak a szubjektív és objektív aspektusok szempontjából belső jellemzője, a két szempont szoros összefonódása, ugyanis általa „az embernek saját magával akad ugyan elszámolnivalója, ám esze mégis arra kényszeríti, hogy úgy intézze ezt, mintha egy *másik személy* parancsolta volna meg.” (Uo.) Jól példázza ez a megközelítés azt a gondolatot, miszerint a lelkiismeret bár az emberben lévő adottság, nem olyan valami, amit önkényesen ő maga állít elő, hanem „lényéből fakadóan van meg benne”.

A lelkiismeretnek tehát, bár az ember maga kényszerül itt önmagát cselekedete bírójának gondolni, rendelkeznie kell azzal a cselekedeteket „közvetlenül ismerő” (tehát megtéveszthetetlen) és külső, azaz az erkölcsi szempontot részrehajlás és kímélet nélkül érvényesítő jellemvonással, amellyel a valódi, ámbár itt csupán az ész megvesztegethetetlensége által helyettesített bíróság ténylegesen rendelkezik. Az itt említett analógia Kant számára nemcsak az ész önállóságát, illetve a szubjektum *öntörvényadó* és egyszersmind *önmegítélő* méltóságát hangsúlyozza, hanem alkalmas arra is, hogy megvilágítsa általa a lelkiismeret különböző megnyilvánulási formáit is, ugyanis nála a lelkiismeret egyrészt a tettet megelőzően *intő* (praemonens) lelkiismeret, másrészt a tettet követően *vádló* és *ügyvéd*, majd pedig ítéletet hirdető, *felmentő* vagy *elmarasztaló*.

A transzcendentális lelkiismeretfogalom kíméletlen racionalitása azonban lényegileg különbözik az antik és a középkori lelkiismeret alapvetően receptív jellegétől és velük szemben a szubjektum autonómiájának, egyszerre önfelszabadító és önuraló aktivitásának a kifejeződése. Ezt bizonyítja Fichte lelkiismeret-fogalma, amely az egyén belátásával összefonódva immár nem csupán az általános törvény lenyomata, hanem annak szubjektív reflexiója és szankcionálója is egyben. A lelkiismeret Fichte értelmezésében „*meghatározott kötelességünk közvetlen tudata*” (Fichte 1976. 259–260. ), s ez nála azt jelenti, hogy a kötelességről való belső meggyőződés, a kötelesség érvényességének feltétele. Egyszóval nincs más erkölcsi tekintély, mint a saját kötelesség belátása, s ezért szerinte minden parancs „csak akkor válik kötelezővé, ha saját lelkiismeretünk megerősítette, s csak azért, mert megerősítette.” (I.m. 264.) Következésképpen az önaffirmáció és az önálátetés a transzcendentális lelkiismeret-fogalom, két egymást kiegészítő és egymást kölcsönösen feltételező aspektusa. Ez a kettősség, mint látni fogjuk, a pszichoanalitikus lelkiismeret-felfogásban és annak kritikájában találja meg a legszuggesztívebb és legkreatívabb kifejezését, ami nélkül a mai filozófia felszabadító autenticitás-diskurzusa elképzelhetetlen lenne.

A pszichoanalitikus lelkiismeretértelmezés sok tekintetben a modern lelkiismeretfogalom kritikájának tekinthető. A modern lelkiismeret-értelmezés a pszichoanalízis leíró, normatív és terapeutikus elemeket ötvöző felfogásában fontos lépést tesz előre az ember szabad, önmegvalósító személyiségének kialakítása felé, ugyanis feltárja és így a tudatos beavatkozás, illetve az öntudatos viszonyulás számára kezelhetővé teszi ennek az elnyomó-ellenőrző személyiség-komponensnek a működését.

Amint azt a kanti felfogásban is megfigyelhettük az alany különböző aspektusai a lelkiismeret jelenségében szembekerülhetnek egymással. Pontosán ez képezi pszichoanalízis terápiás gondolatmenetének kiindulópontját is. *A lélekelemzés újabb eredményei* című tanulmányában Freud a lelki személyiség felbomlásáról beszél. Elképzelése szerint az ember azon konfliktus folytán betegszik meg, mely az ösztönélet követelményei és az ezzel szemben megnyilvánuló ellenállás között támad. E konfliktus megértése céljából különös figyelmet érdemel annak az ellenálló, elutasító és elfojtó intézménynek a működése, amely ebben a feszültségteljes viszonyban az ellenőrző szerepét tölti be. Megállapítása szerint, noha úgy tűnik, hogy ez az intézmény szembenáll az én legmélyebb törekvéseivel, kétségtelen, hogy ő maga is az énhez tartozik, annak egyik része, aspektusa, mi több, különleges erővel, úgynevezett önösztönökkel ruházta fel a személyt.

Mintegy az előbbi gondolatmenet összefoglalásaként megállapítható, hogy az én vizsgálni tudja, megfigyelheti és kritizálhatja önmagát, másszóval megvan az a képessége, hogy bizonyos működései közben legalábbis átmenetileg alkotó részeire bomoljon, hogy azután e részek ismét egyesüljenek egymással. Ezt a lehetőséget Freud a megfigyeléses téveszmében szenvedő betegek példájával bizonyította, akik arról panaszkodnak, hogy ismeretlen személyi jellegű hatalom megfigyelése alatt állnak, aki feltételezésük szerint, leleplezi tiltott cselekedeteiket. Freud feltevése, hogy a betegeknek részben igazuk van, vagyis, hogy egy „megfigyelő intézmény” elkülönülése az én többi részétől az én szerkezetében szabályszerű vonás, ami csak előkészítője az ítéletnek és büntetésnek, vagyis annak a működésnek, amit lelkiismeretnek hívunk. Ennek az ében jelenlévő intézménynek Freud a „felettes én” (*Überich*) nevet adja.

Az itt megfogalmazódó lelkiismeret-értelmezés, tehát egyaránt magán viseli a leíró pszichológiai, az értékelő erkölcsi-etikai és a terápiás, azaz pszichiátriai megközelítés jellegzetességeit. Eszerint a melankólia legszembetűnőbb jellemvonása éppen az a mód, ahogyan a felettes én – vagy, mint láttuk: a lelkiismeret – az énnel bánik. „A felettes én – írja Freud – a legszigorúbb erkölcsi követelményt támasztja a neki kiszolgáltatott énnel szemben, mintegy a megtestesült erkölcsöt képviseli, és csakhamar rájövünk, hogy erkölcsi

bűntudatunk nem más, mint az én és a felettes én között támadt feszültség”. (Freud 1943.). Mint kiderült, Freud világosan látja, hogy a felettes én fogalmának a bevezetésével valóban szerkezeti viszonyt írt le, és nem csupán olyan absztrakciót, mely a lelkiismeretet személyesíti meg. Ugyanakkor viszont az is világos a számára, hogy nem pusztán egy elnyomó mechanizmussal van dolga, hanem olyan erkölcs-pszichológiai jelenséggel, amely egyszerre mind az én-ideál hordozója is, s amelynek a befolyására a személy mindig a tökéletesedés magasabb fokára törekszik. Nem kétséges számára, hogy ez az én-ideál a szülőkről való korai elképzelések lecsapódása a személyben, annak a tökéletesség iránti csodálatnak a kifejezése, amit a gyermek szüleiéről feltételez.

A felettes énnel ilymódon Freud háromféle funkciót tulajdonít, az önmegfigyelést, a lelkiismeretet és az „ideál-működést”. Értelmezésében „a felettes én képviseli minden erkölcsi korlátozásra való törekvésünket, röviden mindazt, amit az emberi életben magasabbrendűnek nevezünk”. A freudi koncepció különösen értékes eleme a lelkiismeret pszichogenetikus eredetének a leírása. Eszerint a felettes én kialakulása a szülők, nevelők és más tekintélynek örvendő személyek befolyására vezethető vissza, akik a gyermek nevelésében saját felettes énjük előírásait követik, tehát igényesek és szigorúak, ugyanis már elfelejtették gyermekkoruk nehézségeit és akadálytalanul azonosulnak saját szüleikkel, illetve azokkal, akiktől egykor ők szenvedték el a szigorú korlátozásokat. A felettes én „ideál-működése” ilymódon a társadalmi értékhierarchiák áthagyományozásának és a történelmi folytonosság biztosításának egyik leghatásosabb mechanizmusává válik: „A gyermek felettes énje tehát nem a szülők, hanem a szülők felettes énjének mintaképe szerint épül fel. Azonos tartalommal telítődik, hordozójává válik a tradíciónak, mindazon időtálló értékelésnek, amit éppen ezen az úton ad át egyik nemzedék a másiknak.” (I.m.)

A freudi értelmezés, amint az előbbiekből kiderült, eleget tesz nemcsak a lelkiismeret strukturális leírásának, hanem rámutat annak eredetére is. Ennél fogva messze túlhaladja mind az örökkévalóság szempontjából vizsgálódó keresztény, mind pedig a szubjektumközpontú transzcendentális vagy pszichológiai lelkiismeret-felfogásokat és jelentős lépést tesz a bevezető fejezetben igényelt komplex létjellemzőként értelmezett lelkiismeret-fogalom irányába. Ebből a szempontból mindenekelőtt két gondolatot kell kiemelnünk. Az egyik a felettes én létrejöttében a történelmi háttér szerepének a megvilágítása, a másik pedig a pszichoanalitikus gyógyító eljárás céljának az értelmezése. Freud egyrészt kijelenti, hogy „Az emberiség sohasem élt teljesen a jelenben, a felettes én ideológiáiban a múlt él, a faj és nép hagyománya, mely csak lassan enged a jelen befolyásainak” és kiáll amellett, hogy ez a befolyás igen jelentős, az aktuális külső (pl. gazdasági) viszonyoktól nagymértékben független szerepet játszik az ember életében. Másrészt viszont meggyőződéssel vallja, hogy a pszichoanalitikus gyógyító eljárás törekvése arra irányul, hogy

„az ént erősítse, a felettes éntől függetlenebbé tegye, látóterét szélesítse és oly módon fejlessze szervezettségét, hogy az ősentől újabb területeket hódíthasson el.” (I.m.) Ezt a gondolatot magyarázza és erősíti a rákövetkező tömör emancipációs kulturális programként is értelmezhető kijelentés: „Az ősen helyét fokozatosan az ének kell elfoglalnia.”

#### A NEOFREUDIZMUS FELSZABADÍTÓ PROGRAMJA

Erich Fromm az újfreudizmus képviselője elutasítja a pszichoanalízis természettudományos törekvéseit, az emberen belül egy „természetes” és egy „szellemi” szféra elhatárolását és kitarat a pszichológia, a filozófia és az etika egységének gondolata mellett. Ezen az alapon fogalmazza meg a humanista etika hitvallását, amely szerint „az ember hivatása az, hogy önmaga legyen” és ezt csakis úgy érheti el, ha vállalja „önmagáértvalóságának” gondolatát. Az önmagáértvalóság vállalásában vagy nem vállalásában Fromm olyan támpontra talált, amelynek alapján elkülönítette egymástól, az egyébként gyakran együtt és egyetlen emberben érvényesülő „kettős lelkiismeretet”, vagy más kifejezéssel élve az emberi lelkiismeret két aspektusát, az „autoriter lelkiismeret” és a „humanista lelkiismeret” fogalmát.

Az autoriter lelkiismeret egy belsővé vált külső tekintély hangja, amelynek előírásait nem a személy saját értékítéletei, hanem a mögöttük meghúzódó külső tekintély legitimálja. A lelkiismeret e formájának tartalmát a tekintély parancsai és tilalmai képezik, amelyek összekapcsolódnak az iránta érzett szorongó érzésekkel és csodálattal. Az említett érzések jellegzetes módon a tekintélytisztelő és személyiségvesztéses embert kerítik hatalmukba, mégpedig aszerint, hogy megítélése szerint magatartása tetszik-e, avagy sem az általa félve tisztelt autoritásnak, s ennél fogva osztozhat-e vagy sem annak erejében (Fromm 1998. 128.). E tekintélyelvű mentalitás számára a lelkiismeret autonómiája és az ember produktivitása egyaránt ismeretlen fogalom, csupán az engedelmesség és engedetlenesség magatartásmódja létezik, az előbbi, mint a legfőbb erény, az utóbbi pedig mint „főbenjáró bűn”.

Amint az nyilvánvalóan megállapítható az autoritás szembenáll az egyenrangúság, a kétely, az elszámoltathatóság minden formájával. Ismertetőjegyei közé tartozik, hogy ő maga feltétel nélküli felsőbbség, aki bárkit számításra von, parancsol, jutalmaz vagy büntet miközben senki akarátának nem köteles engedelmeskedni. Egy ilyen hatalom belsővé tétele az autoriter lelkiismeret formájában azzal a következménnyel jár, hogy az ember „maga veszi át a tekintély szerepét, amikor önmagával szemben ugyanezzel a szigorral és kegyetlenséggel jár el. Az ember tehát így nemcsak engedelmes rabszolgává, hanem egyben szigorú zsarnokká is válik, aki úgy kezeli magát, mint saját rabszolgáját.” (I.m. 131.) Az újfreudizmus, tehát az autoriter lelkiismeret

ret szerkezetének és dinamikájának a leírásával, leleplezi, azt a Nietzsche által már megelőlegezett folyamatot, amelynek során az egyén önmaga ellen fordul, destruktív megnyilvánulásai „az erény álarca alatt működhetnek”. Különösen fontos itt az egyén erkölcsi énjének az értelmezése és kreatív önkiteljesedésének lehetősége szempontjából annak a mechanizmusnak a felfedezése, hogy az autoriter lelkiismerethez és annak rejtett formáihoz kötődő büntudat (bűnérzet) és megfelelési kényszer a függőség megteremtésének, illetve fenntartásának és erősítésének hatékony eszköze, amelynek során megtörik az ember akaratát, spontaneitását és függetlenségi törekvéseit.

A „humanista lelkiismeret” szemben az „autoriter lelkiismerettel”, amint arra Fromm rámutatott „nem a tekintély internalizált hangja,(...), hanem az ember saját hangja, amely mindenki ott van, és nem függ semmiféle külső büntetéstől vagy jutalmazástól.(...) A humanista lelkiismeret összszemélyiségünk válasza a saját helyes avagy zavart működésére.” (I.m. 137.) Ennek az új lehetséges alternatívának a felfedezése rendkívüli jelentőségű mind egy újfajta terápiás szemléletmód, mind pedig egy emberbaráti, nem-elynyomó erkölcsszemlélet kialakítása szempontjából. Az itt említett megközelítésben eszerint a lelkiismeret immár nem a bűnről való közös tudást (con-scientia) jelenti, hanem ehelyett az embernek önmagáról, „az élet művészetében aratott sikereiről és kudarcairól” való tudását. A „humanista lelkiismeret” alanya, tehát nem külső tekintélyeket keres tájékozódásához, hanem önmagához fordul. (Mint láttuk erre már az arisztotelészi *phronesis*-értelmezésben is volt példa.) Az önmagáról való tudás is érzelmileg hangolt, belső beleegyezésben, helyeslésben illetve belső nyugtalanságban, rossz közérzetben megnyilvánuló reakció, attól függően, hogy a cselekedetek, gondolatok, érzések az össz-személyiség helyes működését és kibontakozását vagy éppen annak ellenkezőjét eredményezik.

Az összszemélyiség kibontakozásának esélyeiről tudósító lelkiismeret Fromm értelmezésében „*saját ösztön-Énünk (Selbst) reakciója saját magunkra*. Valódi önmagunk hangja, integritásunk őre; annak a „képesége”, hogy büszkeséggel álljunk jól önmagunkért és ugyanakkor elfogadjuk magunkat.” (I.m. 138.). Ily módon a korábban fenyegető, korlátozó, alkalmazkodásra kényszerítő lelkiismeret hangja „a magunkról való szerető gondoskodás hangja”-vá válik. Hasonló képpen a külső tekintély megváltoztathatatlan parancsainak helyébe a személy tulajdon életcélja és az elérésükre sajátmaga által felfedezett vagy elfogadott erkölcsi alapelvei, illetve saját tapasztalatai lépnek. Az így értelmezett lelkiismeret immár az ember önértékének és integritásának a kifejeződése, amelynek célja az alkotás és az abból származó boldogság elérése. Minden azon múlik, hogy az ember legyen képes magára hallgatni, s eközben meghaladni, megérteni és cselekedeteiben megvalósítani saját lelkiismerete szavát.

A humanista lelkiismeret fokozatos kialakulása és az autoriter lelkiismeret büntudatának különböző formái alól való felszabadulás egyre szélesebb körű

elterjedése lehet az egyik forrása annak az 20. század '50-es éveivel kezdődő erkölcsszociológiai átalakulásnak, amit Gilles Lipovetsky a „kötelesség alkonya” illetve a „posztmoralista társadalom új, fájdalommentes erkölce”-terminusokkal jelölt.

#### A MORÁLIS ÖNTUDAT ASPEKTUSAI

A lelkiismeret történelmi változásait áttekintve megállapítható, hogy e fogalom európai története, az ember közösségi, szakrális vagy anonim-bürokratikus tekintélyeknek való alávetésének, illetve önálávetésének formáin keresztül halad az emberi autonómiával és produktivitással egyre nagyobb mértékben összeegyeztethető egyéni felelősség kibontakozása felé. E folyamat során a lelkiismeret autoriter jellege egyre inkább lelepleződik és az önmagunkkal foglalkozás, illetve önmagunkká válás etikai igényének teret engedve változó formákban fogalmazódik újra. Ezáltal érhető el Max Scheler eszménye, hogy a lelkiismeret a hagyománynak való pusztá engedelmeskedés helyett „mindannak az összegzése [legyen], amivel *saját egyéni megismerő tevékenységünk* és erkölcsi tapasztalatunk *az erkölcsi belátáshoz hozzájárul*” (Scheler 1979. 491.)

Konklúzióképpen megállapíthatjuk, hogy bár igaz, hogy a lelkiismeret önmagunknak bizonyos erkölcsi normákkal összhangban való megítélése, értékelése, de eszerint minden ember életében annyiféle lelkiismeret van, ahányféle meghatározó erkölcsi követelményrendszer, tartós erkölcsi viszonyulásmód, illetve életvezetési alaptendencia létezik. A személyek döntő jelentőségű életviszonylatai szerint megkülönböztethetjük egymástól a releváns közösségbe és a hagyomány rendjébe való beilleszkedés lelkiismeretét, a társadalmi együttműködési és kölcsönösségi viszonyokhoz kapcsolódva másoknak használó „társas” lelkiismeretet, a mindenkit egyaránt megillető méltóság „egyetemes” lelkiismeretét csakúgy, mint a legmélyebben átértékeltek értékmínőségek differenciáló lelkiismeretét, de hasonlóképpen a legsajátabb személyes elhivatottság lelkiismeretét, vagy a mindenkori megegyezéseket számontartó diszkurzív lelkiismeretet.

Mindenik esetben érvényes, hogy velünk szembeni jogos elvárást kell teljesítenünk, de ez az elvárás mindig más és más forrásból származik. Különböző viszonylataiban határozzák meg az embert, és nem helyettesíthetik egymást, mindazonáltal mindenikre érvényes, hogy a személy feloldhatatlannul egyéni erkölcsi érzékenységének egy-egy lényeges aspektusa. Követelményeik teljesítése során megőrizzük ugyan kapcsolatainkat egyes külső tekintélyek, létformák, állapotok és hagyományok előzetesszervezetével, de egyszersmind folyamatosan közeledünk olyan új, jövőhordozó értékekhez,

én-állapotokhoz, illetve kreatív lehetőségekez, amelyek csakis általunk vagy együttműködési készségünk által lesznek megvalósíthatók.

Az emberi lény alternatívák melletti döntéskényszerét kiegészíti és megerősíti az a tény, hogy egyszersmind nem pusztán a jelenben, hanem a múlt és a jövő horizontjában is létezik. Ilymódon egyrészt a mindenkori jelenbeli tettei, döntései a múlt, a hagyományok, mások és önmaga példáinak háttére előtt történik, másrészt pedig minden döntés, elhatározás, cselekedet csakis a jövőre vonatkozhat, tehát némiképpen önmaga megújítása és újraalkotása. Azt mondhatjuk tehát, hogy az emberben minden pillanatban egyszerre munkál, igyekszik érvényt szerezni magának a múlt és követel új megoldást, újfajta önértelmezést, előremutató megoldást, én-bevetést (involváltságot) a jövő.

### Könyvészet

- ARISZTOTELÉSZ 1987: *Nikomakhoszi etika*, Budapest, Európa.  
AUGUSTINUS, Aurelius 1987: *Vallomások*, Budapest, Gondolat.  
FICHTE, Johann Gottlieb 1976: *Az erkölcsstan rendszere*, Budapest, Gondolat.  
FREUD, Sigmund 1943: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Debrecen, Ampelos.  
FROMM, Erich 1998: *Az önmagáért valóember. Az etika pszichológiai alapjainak vizsgálata*, Budapest, Napvilág.  
GADAMER, Hans-Georg 1984: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Gondolat.  
HUME, David 1976: *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.  
KANT, Immanuel 1991: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat.  
LIPOVETSKY, Gilles 1996: *Amurgul datorieí. Etica nedurerosaă a noilor timpuri democratice [A kötelesség alkonya. Az új demokratikus idők fájdalommentes etikája]* Bucureşti, Editura Babel.  
MACINTYRE, Alasdair 1999: *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris.  
MOLNÁR Attila Károly 2005: *Kolnai és a modern lelkiismeret problémája*, Politikatudományi Szemle, 2005/3.  
PLATÓN 1984: *Összes művei I. –III.*, Budapest, Európa.  
SCHELER, Max 1979: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Budapest, Gondolat.  
VOLPI, Franco 1991: *Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása*, Magyar Filozófiai Szemle, 1991/4–5.



# MANIPULÁCIÓ, CSALÁS ÉS LELKIISMERET A TUDOMÁNYBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL SIGMUND FREUD ÉS A PSZICHOANALÍZIS ESETÉRE\*

---

SZÉKELY LÁSZLÓ

## BEVEZETÉS

**H**a a lelkiismeret kérdésével filozófiai szempontból foglalkozunk, két nagy tárgysterület rajzolódik ki elénk: az egyiket a lelkiismeret filozófiai fogalmával és természetével kapcsolatos vizsgálódások alkotják, a másikhoz a lelkiismeretnek az élet, a kultúra és a gondolkodás különböző kontextusaiban játszott szerepe tartozik. A jelen írás a lelkiismeret tudományon belüli funkciójával foglalkozik – tehát az utóbbi tárgysterületet érinti.

A tudományt érintő lelkiismereti kérdések nem csupán esetleges vonatkozásai a lelkiismerettel kapcsolatos filozófiai kérdéseknek egy konkrét tárgysterületen, hanem kultúránkban különös hangsúllyal bírnak, hiszen a tudományos elméleteken alapuló technikák meghatározóan befolyásolják a társadalom életét, és az atomfizikai kutatások, az úrkutatás, az új kommunikációs technológiák és eszközök kifejlesztése, különösképpen pedig a genetika magának az embernek a természetben belüli ontológiai pozícióját változtatja meg. De a tudomány e technikai hatékonyságtól függetlenül is sajátos státusszal bír a modern világban, mivel a tudományon kívüli közvélemény ettől eltekintve is fokozott episztemológiai tisztelettel és hitellel tekint feléje, ami szintén speciális erkölcsi-lelkiismereti kérdéseket vet föl működésével kapcsolatosan. Nem véletlen ezért, hogy a tudomány erkölcsi dimenziója és a tudomány művelőire nehezedő fokozott felelősség a XX. század egyik központi etikai tematikájává vált. Ennek során pedig – mint ez közzismert – nem csupán a tudományos eredmények alkalmazását érintő dilemmák vetődtek föl, hanem az alkalmazás problémája visszavetítődött az azt megelőző kutatás időszakába. Világossá vált, hogy súlyosabb kérdéssel szembesülünk annál, minthogy szabad-e a gyakorlatba átültetnünk a megismerés által motivált kutatások eredményeit, mivel a fokozott hatékonyság miatt már az is kérdéses, hogy bizonyos kutatások a várható eredmények alkalmazásának potenciális veszélyei miatt lefolytathatóak-e? E kérdés pedig óhatatlanul fölvetette önmaga inverzét: szabad-e a tudomány belső fejlődését, s a termé-

---

\* A szerző köszönetet mond az OTKA-nak, mely a T/F 046261 OTKA-számon támogatja a jelen tanulmány megszületését.

szet megismerésére irányuló – az európai kultúrkörben általános emberi igényként megjelenő – törekvést a lehetséges alkalmazások veszélyei miatt korlátoznunk? A Dürrenmatt által oly kifejezően elénk tárt dilemma ma már kilépett az absztrakt vizsgálódások és az irodalmi megjelenítés kereteiből: a genetikai kutatások erkölcsi tartalmú korlátozása és a tudomány szabadsága ma már nem csupán lelkifurdalással küszködő tudósok belső ügye, hanem osztársadalmi projektként jelenik meg, melyet az erkölcsi és filozófiai vizsgálódások nyomán a politika és a jogalkotás is kezelni törekszik.

A jelen tanulmány célja azonban nem az, hogy e most jelzett, a tudomány külső hatásával, alkalmazásával kapcsolatos – a svájci író műve nyomán röviden a „Dürrenmatt-probléma” névvel megjelölhető – kérdéskör gazdag és sokágú irodalmával foglalkozzék, vagy ehhez a gazdag anyaghoz szolgáljon adalékkal. Arra szeretnénk rámutatni, hogy a lelkiismeret kérdése a Dürrenmatt-problémától függetlenül, magán a tudományon belül, a tudományos kutatás mint speciális *episztemológiai* szituáció kontextusában is megjelenik. Persze ezt a tudományon belüli dimenziót ugyancsak a tudomány előbbiekben jelzett fokozott külső hatékonysága, és az iránta táplált fokozott episztemológiai tisztelet teszi igazán érdekessé, ám amíg a Dürrenmatt-probléma kifejezetten a kifelé megjelenő hatékonyságból fakad, s anélkül megszűnne, addig a lelkiismeretnek ez a most jelzett, s a következőkben részletesebben kifejtendő, a tudományos kutatáson mint speciális episztemológiai szituáción belüli problémája független ettől.

#### AZ EPISZTEMOLÓGIAI ELMOSÓDOTTSÁG, MINT A TUDOMÁNYOS KUTATÁS ALAPVETŐ SAJÁTOSSÁGA ÉS AZ EBBŐL FAKADÓ ERKÖLCSI SZITUÁCIÓ

Mint a bevezetőben utaltunk rá, a tudománynak a modern társadalmakra jellemző kitüntetett helyzete nemcsak a tudományos fölfedezéseken alapuló technikák hatékonyságával függ össze, hanem azzal a történetileg eredendőbb episztemológiai tisztelettel is, mely az újkori európai kultúrkörben a természettudományos megismerést és a természettudományos tudást körülveszi: a természettudományok által előállított ismeretek rendszere nem csupán mint a tudás követendő mintája jelenik meg e kontextusban, amelyre a megismerés más módozatainak is törekedni illik, hanem a nagybetűvel írt Tudásként, mely magasabb rendű minden más tudásnál, s melynek jegyében minden más ismeretünket korrigálni kell. Különösen jellemzően tűnik ez a beállítódás a szemünkbe az ember lelki-mentális megnyilvánulásainak relációjában: kultúránk kontextusában a szeretet és a gyűlöletet, a remény és reménytelenség csupán szubjektív, naiv emberi kategóriák, melyeknek nem sok közünk van a „valósághoz” (ha egyenesen nem viszik félre annak megismerését), s a „valós” minősítésre csupán szervezetünk vegyi, elektromos,

fiziológiai folyamatai, s az ezek eredményeképpen adódó késztetések és beállítódások – tehát a természettudományos leírás fogalmai – tarthatnak igényt. Hasonlóképpen: a modern gondolkodásban a térrel és idővel, vagy a természeti jelenségek egymásra hatásával kapcsolatos több ezer éves, jól bevált képzeink csak részlegesen számítnak igaznak, vagy egyenesen tévesként jelennek meg. Az általánosan uralkodó fölfogás szerint e fogalmak tekintetében a társadalom túlnyomó része nem csupán autentikusságát veszítette el, hanem a megértés lehetőségét is, hiszen helyes leírásukat a relativitáselmélet és a kvantummechanika tartalmazza, melyekbe csupán kevesek – a kimondottan e tárggyal foglalkozó természettudósok – nyerhetnek betekintést.

Ez az általános közvélekedés a természettudománynak tulajdonított két tényezőn alapul, melyek egyike módszertani, másika erkölcsi jellegű, s a természettudományos megismerésnek mint a természeti tárgyak fölötti uralmat, a természeti tárgyakkal való hatékony kalkulációt és sikeres előrejelzéseket biztosító tudásnak az elmúlt háromszáz év folyamán elért sikereivel nyeri el igazolását. Jóllehet, az ismeretelméleti és tudományfilozófiai elméletek mindmáig nem jutottak egyetértésre a természettudományos módszertan mibenlétével kapcsolatban, (tudjuk, hogy mind az empirikus, mind a racionalista tudományos módszertan koncepciójával szemben komoly, s nehezen elhárítható ellenérvek fogalmazhatók meg), a természettudomány mind önképében, mind az általános közfölfogás szerint – s az újkori filozófiatörténeti hagyománnyal összhangban – a hatékony, célra-vezető módszertannak köszönheti kitüntetését. Eszerint e megismerési forma önreflektív, kizárja magából az irracionális föltevéseket, s képes arra, hogy megkülönböztesse a már ismeretté és tudássá vált sikeres hipotéziseket, a hasznos és ígéretes, de még nem igazolt munkaföltevéseket.

A természettudomány episztemológiai kitüntetettsége ugyanakkor a közvélekedésben e módszertani mozzanat mellett megerősödik egy neki tulajdonított erkölcsi jellegű tényezővel. Ha a mindennapi élet szempontjából a természettudósokat a társadalom nem is tartja ma már rendkívüli erkölcsű embereknek, magát a természettudományos kutatást az igazság földerítésében elkötelezett, elfogulatlan vizsgálódásnak tekinti, ahol a kutatók a vizsgálódás elfogadott módszereit és az értékelés kritériumait pártatlanul betartatják, s az igazság jegyében akár saját nézeteiket is revidiálják.

Talán egyik legjellegzetesebb megjelenése a természettudományos megismerés ezen két pólusú – erkölcsi és módszertani – kultuszának Sigmund Freud ikonszerű alakja, amelyet Ernest Jones rajzol elénk nagy hatású Freud-életrajzában.<sup>679</sup> Igaz, Freud a szó szigorú értelmében nem volt

---

<sup>679</sup> Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vol. New York: Basic Book: 1953–57. (Magyarul: Ernest Jones, *Sigmund Freud élete és munkássága*. Európa Kiadó 1973.)

természettudós, ám kultusza többek között éppen azzal függ össze, hogy mind az általa önmagáról nyújtott kép, mind a közvélekedés szerint ő volt az, aki valóban sikeresen alkalmazta a természettudományos kutatás szigorú módszertani és erkölcsi normáit a lélektan területén, ezáltal „a lélek természettudósaként” új távlatokat nyitott az emberi lélek kutatásában. Jones szerint Freud tudósi és erkölcsi nagyságának különös bizonyítéka az a tudományos módszertan iránti – még a legkiválóbb tudósok esetében is példa nélküli – hűség és a tudomány iránti, még önmagát sem kímélő erkölcsi elkötelezettség, amellyel Freud képes volt tudományos pályája korai szakaszában nézeteit átértékelni, miután ő maga a tudományos módszertan pártatlan, objektív módszerével arra a belátásra jutott, hogy elmélete hibás volt. Jones itt Freudnak a gyermekkel történő szexuális visszaélésekkel (a gyermeknek a családon belüli szexuális „elcsábításával”) kapcsolatos korai elméletére gondol, melyet Freud később az elfojtáselmélet jegyében mint hamisat elvetett. Jones értékelése szerint ennek során egyszerre mutatkozott meg Freudnak mint tudós kutatónak zsenialitása a tudományos módszertan alkalmazásának területén, valamint a tudományos objektivitás és igazság iránti kérlelhetetlen erkölcsi elkötelezettsége, hiszen a tudományos előrehaladás érdekében ő maga tárta föl kíméletlenül tévedését a tudományos nyilvánosság előtt. Így e portréban Freud a tudományos módszertan és erkölcs mintaszerű megtestesüléseként jelenik meg, s ez a kép alapvető elemévé vált a XX. század Freud-kultuszának.

Persze ezzel az uralkodó, s az ismertetett Freud-portréban oly karakterisztikus megjelenő képpel szemben (mely egyszerre jellemzi a modern európai kultúrát uraló közvélekedést, s a természettudomány önmagáról alkotott elképzelését), a tudományfilozófia és a tudásszociológia számos kihívást fogalmazott meg. A különböző beállítódású tudományfilozófiai koncepciók azonban, bármily termékenyek és hasznosak is egyébként, mindmáig még csak közelítő egyetértésre sem jutottak tárgyuk tekintetében. E hiányzó konvergencia pedig arra utal, hogy a fogalmi-logikai elemzésekből kiinduló, vagy éppenséggel egyoldalúan szociologizáló megközelítésnek határai vannak.

A jelen sorok szerzője a Világosság 2006. 3. számában a fogalmi-logikai és szociológiai elemzések alternatívájaként a tudomány kontextusában megjelenő, később hamisnak minősített állítások két különös osztályába, a *tudományos tréfa* és a *tudományos csalás* kategóriájába tartozó néhány konkrét esetet ismerttetett, s ez úton mutatott rá az előbbieken vázolt idealizált kép hamis voltát.<sup>680</sup> Az ilyen esetekben ugyanis – a *tudományos tévedéstől* eltérően – egyszerre jelenik meg a módszertani és az erkölcsi mozzanat: amíg a tévedés nem szándékolt, s így csupán a módszertan hatékony voltával kapcsolatosan éberszthat kételyeket, a tréfa és a csalás esetében az elkövetők szándékosan

---

<sup>680</sup> Székely László, „Tréfa, csalás és manipuláció a tudományban.” *Világosság*, 2006. március 67-90. o.

állítanak be tudományos igazságként olyat, amelyről ők maguk úgy gondolják, hogy hamis.

Az említett tanulmányban részletesebben szerepel a tudományos csalás (és/vagy tréfa) ma már klasszikus paradigmájának tekinthető pilttdowni ember esete, mely hamisított leletet sokáig a Brit Természettudományi Múzeumban csodálhatták meg az érdeklődők, mint a „majom” és az ember közötti átmenet perdöntő láncszemét, s amely nem csupán ismeretelméletileg és tudomány-filozófiailag érdekes a filozófia számára, hanem azért is, mert a XX. század egyik neves teológus-filozófusának, Teilhard de Chardin-nek érintettsége is fölmerül vele kapcsolatban.<sup>681</sup> De hogy egy aktuális – ugyanakkor a XXI. század elejének legnagyobb tudományos csalásaként valószínűleg ugyancsak „történelmi”-ként megmaradó – esetet is megemlítsünk: a napilapokban pár hete olvashatunk arról, hogy a hosszú hónapokon át gyűrűző tudományos botrány lezárásaként a dél-koreai Hvang Vu-szuk professzort, a genetikai kutatások korábbi Nobel-díj-vármányos nemzetközi sztárját, a Koreai Köztársaság volt nemzeti tudós büszkeségét, elbocsátották munkahelyéről. Az eset érdekessége, hogy a tudós kezdetben nem tudományos hitelességét, hanem „csupán” erkölcsi feddhetetlenségét veszítette el, miután munkatársnője közzétette, hogy Hvang klónozási kísérleteihez munkatársnői petesejtjeit használta föl, ami az ilyen jellegű kísérletek tekintetében a legsúlyosabb etikai vétségek egyike. Az így kirobbanó – kizárólagosan etikai jellegű – botrány csupán több hónapos vizsgálódás után vezetett el oda, hogy Hvangnak a klónozott sejt-állományok tenyésztéséről szóló – s jó néhány súlyos betegség gyógyításában ígéretesnek tűnő – beszámolóját is górcső alá vonták. Ekkor viszont kiderült: eredményei nem valósak, s ez nem azért van így, mert Hvang egyszerűen felületesen vagy hanyagul járt el, s így tévedett, hanem az állítólagos sikeréről tartott előadásaiiban és a rangos folyóiratokban megjelent tudományos publikációiban tudatosan hazudott és csalt.<sup>682</sup>

Sok vonatkozásban hasonlít a Hvang körüli botrányhoz Cyrill Burt, a neves angol pszichológus csalásainak évtizedekkel korábbi lelepleződése, amennyiben maga a botrány itt is kezdetben külső, nem szigorúan episztemológiai jellegű motivációk hatására robbant ki. Burt – aki Hvanggal szemben annyiban szerencsés volt, hogy csak halála után derült fény csalásaira – az intelligencia kutatásának nemzetközileg elismert szakértője volt, aki saját kísérletekről szóló beszámolókkal alátámasztott s így meggyőzőnek tűnő munkákban érvelt az intelligencia-kvócienssel jellemzett intelligencia öröklődése mellett.

---

<sup>681</sup> V. ö.: Frank Spencer (ed.), *The Pilttdown Papers: 1908-1955*. New York: Oxford University Press., 1990., illetve: Miles Russell, *Pilttdown Man: The Secret Life of Charles Dawson & The World's Greatest Archaeological Hoax*. Tempus Publishing, 2004.

<sup>682</sup> V. ö. : *The New York Times*, 2005 nov. 22, dec. 6, 7, 16, 23, 2006 jan. 11, 12, 15, 16, 22, febr 11, 13, május 12.

Érvelésének lényege az volt, hogy az egymástól elszakadt, különböző szociális körülmények közé kerülő egyiptetűjű ikrek esetében a merőben más neveltetés ellenére erős korreláció áll fenn intelligencia-hányadosuk között, ami így ellenpéldával szolgál az intelligencia neveltetés- és környezetfüggő voltát állító elképzelésekkel szemben. Ez az állítás nem csupán politikailag, hanem erkölcsileg sem semleges, hiszen azon túl, hogy a tudomány részéről a társadalom szociálisan kedvezőbb pozíciójában lévő rétegek helyzetét genetikai okokkal indokló jobboldali ideológiákat támaszt alá, a humanista erkölcsi érzület is tiltakozik az ellen, hogy e ma fontosnak tartott emberi képesség ily fatális módon, az egyén és a társadalom befolyásának lehetőségétől mentesen határozódjék meg. Burttal ezért még életében sokan vitatkoztak, ám csupán halála után derült ki, hogy a tudós a hivatkozott kísérletek egy részét el sem végezte, s a beszámolóiban említett egyiptetűjű ikerpárok többsége talán sohasem létezett.<sup>683</sup> Hvang és Burt esete persze annyiban különbözik, hogy amíg a Hvang körüli botrányt egy nyilvánvalóan súlyos erkölcsi vétség robbantotta ki, addig Burt-nél kezdetben ilyen nem merült föl, hanem tudományos eredményei váltottak ki baloldali körökben ideológiai és erkölcsi ellenérzést. Ám a párhuzam mégis megvan annyiban, hogy az epiztemológiai tartalmú botrány kirobbanásához a tudományos megismerés kontextusán kívüli, erkölcsi tartalmú motivációk vezettek. Amint Hvang eredetileg leleplezett etikai vétségéből nem szükségképpen következett tudományos eredményeinek hamis volta, úgy még Burt legádázabb ideológiai ellenfelei sem gondoltak arra kezdetben, hogy állítólagos tudományos eredményei hamisítványok.

Az előbbi három eset csupán kirívó és nevezetes példái a tudományos hamisításnak és csalásnak (a piltodowni ember esetében talán tréfának), ám a tapasztalati adatok manipulálása vagy meghamisítása jóval elterjedtebb annál, mint amint azt a közvélemény gondolná. Charles Babbage a XIX század elején általános jelenséggként írja le az angol tudomány viszonylatában az adatok önkényes kezelésének, „megnyirbálásának”, „megfőzésének”, szabásának – egy szóval: az elmélethez, a kutató szándékaihoz történő igazításának – gyakorlatát<sup>684</sup>. Hasonlóan számos régi és újabb tudományos manipulációról és csalásról olvashatunk H. R. Judson nemrég megjelent, kifejezetten e tárgykörnek szánt monográfiájában<sup>685</sup>.

---

<sup>683</sup> V. ö.: Leon J. Kamin, „Heredity, intelligence, politics and society.” (Egy 1973-as konferenciaelőadás reprintje.) In: N. Block and G. Dworkin (eds.) *The IQ Controversy: Critical Reading*. London: Quercet Books, 1977. 242-264. o., illetve: O. Gillie, „Crucial data was faked by eminent psychologist”, *The Sunday Times*, 1976 október 24., L. S. Hearnshaw, *Cyril Burt: Psychologist*. London: Hodder and Stoughton, 1979.

<sup>684</sup> Charles Babbage, *Reflection on the Decline of Science in England and on Some of Its Causes*. London: B. Fellowes, 1830. (Facsimile reprint: Shannon, Ireland: Irish University Press, 1971.)

Ugyanakkor a jelen sorok szerzője már említett tanulmányában arra mutatott rá – s ez volt a tanulmány tulajdonképpeni tudományfilozófiai mondanivalója –, hogy a megfigyelési-kísérleti adatok manipulálásának gyakorisága nem egyszerűen valamiféle cinikus, s közvélemény félrevezetésére irányuló tudósi magatartás következménye, hanem alapvetően abból az ismeretelméleti szituációból fakad, mely a tudományos – s különösen a természettudományos – kutatás kiküszöbölhetetlen mozzanata. Akár megfigyelési, akár kísérleti adatokról van szó, a tapasztalat azt mutatja, hogy ezek önmagukban többnyire nem elégségesek ahhoz, hogy valamely elmélet irányába orientáljanak. Valójában itt két különböző tényező együtthatásáról van szó. Ezek egyike elméleti-logikai jellegű, és a Duhem-Quine-féle aluldetermináltsági tételben került megfogalmazásra, mely szerint a tudományos elméletek relatív önállósággal bírnak az empirikus eredetű – vagy a tudományos kutatás adott szituációjában ilyennek tekintett – adatok tekintetében, azaz az empiria oldalról aluldetermináltak.<sup>686</sup> Ez lényegében onnan fakad, hogy az elméletek valójában különböző szintű állítások, előfeltevések bonyolult hálóját képezik, amely háló csupán néhány ponton érintkezik az adatokkal, s ezért belső struktúrája számos módon korrigálható annak érdekében, hogy egy-egy ilyen empirikus érintkezési ponton az újabb adatokkal összhangba kerüljön. A Duhem-Quine-féle aluldetermináltság így már akkor is jelentős szabadságfokot biztosítana az empirikus eredetű – ugyanakkor persze a modern tudományfilozófiával összhangban empirikus eredetűk ellenére elméletileg is terhelt – adatok értelmezésében, ha ismeretelméletileg adva volna az egyértelmű, precíz adatsorok előállításnak lehetősége.

A megfigyelések és kísérletek során nyert adatok ugyanakkor többnyire erősen zavarosak, szórtak, és számtalan nehezen vagy egyáltalán nem kezelhető körülmény hatásának vannak kitéve, s így a tudományos megismerés számára a szortírozás, válogatás, értékelés – s más manipulációk – nélkül többnyire használhatatlanok. Arra pedig, hogy miképpen kell azokat „temperálni”, illetve a kutatók általi „kiigazítani”, éppen a bizonytalan és átláthatatlan tényezők sokasága miatt nincsenek általános ismeretelméleti vagy módszertani kritériumok. Az empirikus adatgyűjtés mint ismeretelméleti szituáció tehát a Duhem-Quine-féle tételtől függetlenül is elmosódott, s ez az elmosódottság – éppen a hiányzó ismeretelméleti-módszertani kritériumok miatt – magában foglalja a rossz szándékú cinikus manipuláció és a szükségszerű kiigazítás határainak az elmosódottságát is. A vulgáris értelemben „lelkiismeretes”, a kísérletek-megfigyelések során nyert adatokat becsületesen elfogadó, azokkal nem manipuláló kutató valójában nem sokra megy,

---

<sup>685</sup> H. R. Judson, *The Great Betrayal: Fraud in Science*. New York, etc: Harcourt, 2004.

<sup>686</sup> V. ö.: W. O. Quine, „Az empirizmus két dogmája” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973. 225-239. o.

szükség van azok „főzésre”, „szabására”, ám nincs semmi fogódzó arra, hogy ezek a kiigazítások mikor válnak már káros, rosszindulatú hamisításokká.

Így amikor az einsteini és a newtoni elmélet közötti döntés érdekében Arthur Eddington vezetésével az 1919-es napfogyatkozáskor megvizsgálták a napkorong mellett elhaladó csillagfény pályáját, a kapott eredmények kiábrándítóak voltak: az adatok egy része inkább a newtoni, másik része inkább az einsteini elmélethez állt közelebb, míg egy jelentős csoportjuk egyik elmélet szerint sem volt értékelhető. Mégis 1919. november 6-án, a Royal Society és a Royal Astronomical Society együttes ünnepélyes ülésén Eddington – az e társaságok által kinevezett bizottság felelős tudósainak jóváhagyásával – bejelentette: a megfigyelések alapján Newton elmélete megbukott, az einsteini általános relativitás elmélete az igaz, aminek nyomán Einstein és elmélete világhírűvé, mi több, maga a fizikus a XX. század egyik kultikus figurájává vált.<sup>687</sup> (Bár Einstein elismert fizikus volt már ekkor, a fizikán kívüli körökben mindaddig sem őt, sem elméletét nem ismerték még: mind az elmélet, mind pedig ő maga Eddingtonnak köszönhetette a világhírt.)

Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Eddington cinikusan meghamisította az adatokat – s erre jó oka is volt, mert a sikertelenség további tudományos karrierjét veszélyeztette volna, így viszont ő maga is világhírűvé válhatott. Valójában azonban mégsem erről van szó: a számára kedvezőtlen adatok egy csoportját Eddington racionális érvek alapján, az egyik csillagászati távcső műszerhibájára hivatkozva vetette el, míg a megmaradt – a szűkítés ellenére továbbra is bizonytalan – adatok esetében a szórási effektusokra, és más zavaró körülményekre hivatkozva állíthatta (már kétségen kívül némi önkénnyel, ám az ő számára személyesen mégsem csalásként megélve), hogy azok a bizonytalanságuk ellenére is Einsteint igazolják. Nem állíthatjuk azt egyértelműen, hogy Eddington korrekt tudósként, erkölcsi „grál-lovagként” járt volna el, hiszen kétséges, hogy a mellőzött adatokat akkor is kidobta volna-e, ha azok számára kedvezőek, de azt sem, hogy cinikus, lelkiismeretlen csaló lett volna. A szituáció nem csupán episztemológiailag, hanem erkölcsileg is elmosódott.

Eddington esete a relativista, illetve a tudományokkal szemben kritikailag föllépő tudományfilozófiai irányzatok egyik kedvelt és jól ismert példája. Egyik másik kedvelt – talán némileg kevésbé közismert – példaként az 1923-ban Nobel-díjat kapott Millikan-nek az elektron elektromos töltésével kapcsola-

687

V.ö.: F. W. Dyson, A. S. Eddington, and C. Davidson, „A Determination of the Deflection of Light by the Sun's Gravitational Field, from Observations Made at the Total Eclipse of May 29, 1919”, In *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series A*, 220, (1920,) 291-333. o., „Joint Eclipse Meeting of the Royal Society and the Royal Astronomical Society, 1919, November 6”, *The Observatory*, 42, (1919). 389-398. o.; H. von Klüber, „The Determination of Einstein's Light-Deflection in the Gravitational Field of the Sun”, In *Vistas in Astronomy*, London: Pergamon Press, 1960.



tos méréseire szoktak hivatkozni. E töltés értéke az egyik legfontosabb fizikai állandó, és Millikan már az 1900-as évek elején mai szemmel nézve is meglepő pontos értéket mért és adott közre. Az erről publikált tanulmányban a mérések eredményei kis statisztikai szórásukkal meggyőző pontossággal mutatnak a Millikan-féle érték felé, s Millikan kifejezetten biztosítja olvasóit, hogy valamennyi mérését közzé tette, s így a pontosság nem valamiféle önkényes szelekció következménye. Magáncélra szánt kísérleti feljegyzéseiből viszont nemcsak az derül ki, hogy Millikan e vonatkozásban hazudott, hanem az is, hogy a számára megfelelő adatokat leendő olvasóira vonatkoztatott cinikus megjegyzések kíséretében szelektálta: mintegy úgy, amiképpen egy kormányon lévő politikai párt a gazdasági adatokat a választások előtt.<sup>688</sup>

Millikan nyilván elkövette a hazugság etikai vétségét. Ám vajon egyértelműen csalássá minősíthető-e az általa alkalmazott szelektív eljárás? A relativizmust képviselő tudományfilozófusok többsége szerint igen, s ez a csalás nem egyedi jelenség, hanem a tudományban mindenütt jelenlévő hamisítások és hazugságok egyik példája. Csakhogy Millikan-nak valamit mégiscsak tudnia kellett, ha e szelekció révén mai szemmel tekintve is rendkívül pontos értékhez jutott. S valóban: Millikan önkényesnek tűnő adatszelekciója megindokolható a természet egyszerűségébe és szépségébe vetett – az újkori természettudomány néhány évszázados történetével is összhangban lévő – ontológiai meggyőződéssel.

Az mind Eddington, mind pedig Millikan esetében egyértelmű, hogy nem voltak sem a piltdowni eset elkövetőihöz, sem pedig Burthöz és Hvanghoz hasonló csalók, ám az is világos, hogy adatmanipulációjuk – bár az ismeretelméleti szituáció elmosódottságának következménye – valahol a csalás és a korrekt tudományos eljárás határán mozog. A dolog lényege éppen az, hogy nincsenek egyértelmű módszertani és így erkölcsi kritériumok sem arra, hogy e kérdésben világos ítéletet hozzunk. Ha volnának ilyenek, a kutató vagy becsülettel követné a tudományos módszertani kritériumokat, vagy karrierje és elméleti vágyai érdekében – elhatározva, hogy „gazember lesz” – cinikusan átlépné azokat, s az erkölcsi vonatkozás fölöttébb triviális volna. Ha ez valójában még sincs így, s az eredendően episztemológiai szituáció sajátos erkölcsi dimenziót kap, az éppen a jelzett kritériumok hiányából fakad. Ha a kutató az episztemológiai szituációra hivatkozva túl bátorra vagy gátlástalanná válik, s túl messzire megy a manipulációba, félreveheti a tudományos megismerés ügyét – azt az ügyet, melynek előmozdítása az adott szituációban

<sup>688</sup> Vö.: G. Holton, „Subelectrons, presuppositions, and the Millikan-Ehrenhaft dispute.” In: *The Scientific Imagination: Case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. ; Ullica Segerstråle, „Good to the last drop? Millikan stories as ‘canned’ pedagogy.” *Science and Engineering Ethics* 1 (1995) 197-214. o.; A. Franklin, “Forging, cooking, trimming and riding on the bandwagon.” *American Journal of Physics* 52. (1984.) 786-793. o.

hivatása és kötelessége. Ha viszont a manipulációtól való félelemében – vagy egyfajta vulgáris lelkiismeretesség jegyében – nem mer hozzányúlni a diffúz adattengerhez, ugyanezen ügy előremozdításának lehetőségét veti el. A szituáció egyaránt igényel episztemológiai és erkölcsi mérlegelést, s egyértelmű szabályok, kritériumok hiányában egyaránt szükség van az episztemológiai intuícóra és az erkölcsi érzékre.

#### SIGMUND FREUD ESETE A LELKIISMERET KÉRDÉSÉVEL

Eddington és Millikan esetében az episztemológiai szituáció bizonytalanságából fakadó erkölcsi dimenzió – az atomenergia fölszabadításával, vagy a sejtek klónozásával kapcsolatosok kutatásoktól eltérően – csak korlátozott mértékben, másod- vagy harmadlagosan jelenik meg a tudományon kívül. Amíg a tudományon belül központi kérdés Newton és Einstein elméletének viszonya, vagy az elektron töltésének mértéke, s ezért a tudós részéről e tekintetben elkövetett tudatos vagy felelőtlen dezorientáció itt - a tudományon belül - súlyos erkölcsi vétség, addig mindez a tudományon kívül nem oly fontos. Ha Eddington másként jár el, a relativitás elmélete talán nem válik a XX. század kultikus elméletévé, s ha Millikan nem szelektálja adatait, a tudomány és a technika egy ideig pontatlanabb elektrontöltéssel számolt volna. Mindez azonban nem hatott volna ki komolyabban sem az emberiség, sem az egyes emberek sorsára. A relativitáselmélet hívei ma is úgy tekinthetik, hogy Eddington tudományosan korrekten és lelkiismeretesen járt el, mivel erkölcsileg jót cselekedett, amikor Einstein elméletéhez igazította adatait, míg a másik – az alternatív – oldal számára erkölcselen csalóként jelenhet meg, aki deformálta a XX. századi fizika fejlődését. Mindennek azonban nincs különösebb társadalmi jelentősége: az, amit a Dürrenmatt-problémaként jelöltünk meg, itt rendkívül legyengített módon jelentkezik.

Egészen más a helyzet azonban akkor, ha a társadalmi gyakorlatot és az egyes emberek sorsát érintő kutatásokról, így pl. politikaelmületről, közgazdaságtanról, szociológiáról vagy éppen orvostudományról van szó. Amikor a gyomorfekély bakteriális elmélete megjelent, az a standard orvostudomány szempontjából dilettáns fölvetésnek tűnt, amely veszélyezteti a gyomorfekély hatásosnak tartott, a betegek életét meghosszabbító sebészeti kezelésébe vetett bizalmat. A kérdés, hogy a gyomorfekély bakteriális eredetű-e vagy idegi oka van, és így az idegrendszeri kezelés – nyugtatók szedése, stb. – mellett elsősorban a sebészeti eljárás a javasolt gyógymódja, a bakteriális eredet elméletének megjelenése nyomán episztemológiailag bizonytalanná vált, s ez a bizonytalanság már csupán a megismerés ügye szempontjából is erkölcsi dimenziót adott a kérdésnek. Ám nyilvánvaló, hogy itt a megismerésbeli vonatkozásnál jóval nagyobb jelentősége volt a tudományon kívüli, gyakorlati

vonatkozásnak, hiszen sok millió ember személyes sorsát befolyásolhatja, ha egy hamis, dilettáns elmélet miatt lemondunk egy bevált gyógyító eljárásáról, mint amiképpen az is, ha egy adekvátabb, hatékonyabb és szelídebb eljárást javasol, s ugyanakkor helyes elméletet az episztemológiai bizonytalanság miatt dilettánsnak megítélve elvetünk. Itt – mint számtalan más esetben – a tudományon belüli megismerésbeli szituációban jelentkező erkölcsi dimenzió a tudományon kívüli alkalmazásban fokozott mértékben fölerősödik, ami hangsúlyosabbá teszi a lelkiismereti vonatkozását.<sup>689</sup>

Freud elméletének és a lélekanalízisnek tekintetében azonban még ennél is többről van szó. Ez az elmélet ugyanis a test orvosi kezelésével szemben (amelynek persze ugyancsak igen káros következményei lehetnek) a beteg személyi-lelki integritását is kikezdheti. Továbbá itt az episztemológiai szituáció jóval összetettebb, mint az előző esetekben. A freudi elmélet szerint ugyanis a gyógyító processzus – a kikérdezés, a „tudattalan föltárása” – egyben az adatgyűjtés folyamata is, melyben az adatok egy személyiséggel rendelkező lénytől származnak, aki egyáltalában nem spontán, hanem a kérdező által kifejtett – és az elmélet által igazoltnak tekintett – nyomás alatt adja válaszait. A következőkben arra fogunk rámutatni – s ez lesz a Freudra vonatkozó elmélkedéseink fő mondanivalója –, hogy ugyanakkor ez az elmélet paradox módon heurisztikus eszközt is ad ahhoz, hogy az így jelentkező igen bonyolult episztemológiai és erkölcsi szituációt reflektív módon kezelni tudjuk: azért paradox módon, mert ennek során az elmélet egyik része, illetve rétege oly módon kerül alkalmazásra az elmélet másik rétegére, hogy kételyeket ébreszt iránta, illetve lerombolja azt.

Mielőtt azonban ezzel az összefüggéssel foglalkoznánk, röviden ki kell térnünk Freud vélt vagy valóságos manipulációira vagy csalásaira. A Jones által rajzolt ikonisztikus Freud-képet elsőként Cioffi „Hazudott-e Freud” című, 1973-ban megjelent tanulmánya kérdőjelezte meg<sup>690</sup>, s azóta e téma – pro vagy kontra – folyamatosan jelen van a Freud-irodalomban. A csalások vádjá mindazon a három területen, ahol Freud dolgozott, megjelenik: egyrészt a kokain fájdalomcsillapító hatását érintő korai vizsgálódása kapcsán, másrészt a gyermekekkel való szexuális visszaélésre vonatkozó csábításelméletet illetően, végül pedig a klasszikus freudi elfojtáselmélet és az ezen alapuló terápia tekintetében.

<sup>689</sup> A gyomorfekély bakteriális eleméletének megszületéséről és fogadtatásáról lásd: P. Thagard, „Ulcers and Bacteria I: Discovery and Acceptance”, „Ulcers and bacteria II: Instruments, experiments, and social interactions.” *Studies in History and Philosophy of Science. Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 29: 107-136., illetve 317-342. o.

<sup>690</sup> F. Cioffi, 'Was Freud a Liar?', *The Listener*, 91 (1974), 172-4. o.; újra közölve: *Journal of Orthomolecular Psychiatry*, (1975) 5. 275-80. o., valamint In: Cioffi, F., *Freud and the Question of Pseudoscience*. Chicago and La Salle: Open Court, 1998, 199-204 o.

A vádak jellegükben két osztályba sorolhatóak. Az egyik Freud korai, később fölódott csábításelméletére és a klasszikus elfojtáselméletre vonatkozik, s a már jelzett bonyolult ismeretelméleti szituációval van összefüggésbe. Eszerint Freud erősen sugalmazó, a betegekre nyomást gyakorló – hogy ne mondjuk: „agresszív” – kikérdezési módszere eleve az elmélete szempontjából várt, az elméletet igazoló válaszokat kényszerített ki betegeiből. E tekintetben azonban inadekvát csalásról beszélni: maga Freud hitt abban, hogy kikérdezési módszere elméletileg megalapozott objektív módszer, mely a sebészkhöz hasonlóan úgy tárja föl a páciens tudatának-lelkének belső, rejtett zugait („tudattalanját”), mint a sebészkhöz a test belsejét. Annak ellenére, hogy igen komoly ismeretelméleti, antropológiai és ontológiai problémákat és erkölcsi kérdéseket vet föl e freudi módszer, csupán annyit állíthatunk e tekintetben, hogy Freud esetleg tévedett, hibás elmélet alapján dolgozott, de azt semmiképpen sem, hogy csalt volna.

Más a helyzet a Freudnak fölrótt csalások másik osztályával, amelyeken belül megint csak két csoportot különböztethetünk meg. Egyrészt azt látjuk, hogy Freud a szuggesztív–presszionáló eljárás ellenére sem volt igazán hatékony, ha elméletének igazolását keressük betegeinek válaszaiban, másrészt gyógyító módszere sem volt oly eredményes, mint azt Freud kifelé, publikációiban megjelenítette: az esetek lefolyásával, a terápia hatásával kapcsolatos beszámolók tele vannak csúsztatásokkal, elhallgatásokkal, önkényes átértelmezésekkel.

A Freud manipulációival kapcsolatos vita igen szerteágazó és szenvedélyes, ám ma már nem lehet vitatni azt, hogy e manipulációk végigkísérik munkásságát. Ugyanakkor – mint ezt már jeleztünk – mindez önmagában semmiképpen sem indokolja a „Freud hazudott” formula differenciálatlan alkalmazását, és Freud besorolását a Burt-höz és Hvanghoz hasonló csalók közé. Bár valószínű, hogy manipulatív adatkezelése számos esetben hazugságba és a csalásba fordult, elméletének sajátos ismeretelméleti és antropológia jellege, valamint az ebből adódó fokozott episztemológiai elmosódottság Freudot az említett tudományos csalókkal szemben inkább az Eddington- és Millikan-féle manipulátorok felé közelíti.

Továbbá, ha Freudnak az olykor nyilvánvalóan csalásba átcsúszó adatkezelését vizsgáljuk, azt is figyelembe kell vennünk, hogy az ember lelki-tudati fölépítéséről alkotott elképzelésében két jól elhatárolható réteg különböztethető meg: egyrészt a filozófiai jellegű antropológia, mely egy kevésbé szigorú, heurisztikus funkcióval bíró elméletként jelenik meg (ez váltotta ki azt a jelentős kulturális hatást, mely Freudot mint a XX. század másik nagy tudós személyiségét, Einstein mellé helyezte), másrészt a gyakorlati-klinikai eljárás bázisát képező konkrétabb elmélet (kezdetben a csábításelmélet, majd az elfojtáselmélet) valamint az ezen alapuló eljárások, melyeket maga Freud természettudományosnak tekintett. Mármint a pszichológus problémás adat-

kezelése, illetve a tevékenységéről szóló, hitelességükben olykor kételyeket ébresztő tudományos beszámolóik elméletének ezen utóbbi, általa természet-tudományosnak tekintett rétegét érintik. Az pedig nyilvánvaló, hogy az orvosi végzettségű Freud nem csupán el akarta hitetni a világgal, hogy az általa kidolgozott lélekanalízis elmélete és gyakorlata a fiziológiai elméletekhez és orvosi beavatkozásokhoz hasonlóan természettudományos jelleggel bír, hanem ő maga is mélyen meg volt győződve erről: úgy vélte, hogy az emberi lélek – mint materiálisan meghatározott folyamatok és diszpozíciók együttese – a testhez hasonlóan egyfajta jól meghatározott, strukturált entitásként kezelhető, melyben – ha azt az analízis módszerével „fölnyitjuk” – a testhez hasonlóan különböző dolgokat láthatunk meg, s vizsgálhatunk természet-tudományos egzaktussággal.

Mindennek tudatában a Freudnak fölrótt kétes, gyakran csalásként minősített esetek sokkal inkább öncsalások mint a külvilág tudatos félrevezetésére irányuló hazugságok. Ugyanakkor a következőkben jelezni fogjuk, hogy a freudi antropológiai heurisztika alkalmazása Freud elméletének klinikai szegmensére és az ezen alapuló klinikai gyakorlatra sokkal mélyebb erkölcsi kérdéseket vet föl Freud személyisége és elméletének ezen utóbbi – általa természettudományosnak tekintett – összetevője kapcsán, mintha egyszerűen csalónak tekintenénk.

#### A FREUDI ANTROPOLÓGIA RÖVID JELLEMZÉSE

A freudi antropológiai heurisztika röviden a következő – a Freud által megfogalmazott részletesebb, konkrétabb állításoktól elvonatkoztatott – állításokkal jellemezhető:

i) Gyermekkorunktól kezdve számos olyan dolog történik velünk, s számos olyan vágy, ábránd, stb. támad bennünk, melyeket különböző okok – így a szülői, a szűkebb közösségi vagy osztálytársadalmi tiltás, a szégyenérzet vagy egyszerűen valamely kapcsolódó kellemetlen élmény – miatt öntudatlanul elfojtunk magunkban, tudatunkból a „tudattalan”-ba süllyesztünk.

ii) A tudattalanba így bekerülő élmények, vágyak, ábrándok – mivel csak elfojtásra kerültek, s nem semmisültek meg – onnan hatva befolyásolják a viselkedésünket.

iii) A tudattalanban jelenlévő elfojtott vágyak és élmények, kóros hatást válthatnak ki.

iv) Egészséges személyek cselekedeteinek, gesztusainak, személyiségjegyeinek és álmainak megértésében is jelentőséggel bír a tudattalan tartama, s akár egy véletlennek tűnő nyelvtani vagy számítási hiba, nyelvbotlás vagy tévedés mögött is a tudattalanban rejlő tartalmak valamely mozzanatát fedezhetjük föl.

v) A tudattalanban jelenlévő, elfojtott élmények, ha nem is kizárólagosan, de alapvetően szexuális természetűek.

E heurisztika természetesen Freudnál konkrétabb elemeket is tartalmaz, így az Ödipusz-komplexus elméletét, mely iii)-vel és v)-vel együtt Freud klinikai gyakorlata felé mutat, vagy a felettes énnel kapcsolatos elmékedéseket, melyekből erkölcsfilozófiai és kultúrfilozófiai elméletek bontakoztak ki. Freud neve és a freudizmus alapvetően ezen főnti állításokkal és az azokhoz kapcsolódó konkrétabb részletekhez kötődik, így maga „A freudizmus” akkor is érintetlen maradna, ha elméletének a Freud által igazán fontosnak tartott, és természettudományosnak tekintett klinikai szegmense összeomlana. Ezért a freudi filozófiai antropológia tekintetében teljesen közömbös, hogy Freud csalt-e valójában, vagy sem.

Ha logikailag-strukturálisan tekintjük a dolgot, a freudi filozófiai antropológiából a klinikai elméletéhez az alábbi előföltevés vezet át (természetesen ez a logikai átvezetés nem történeti: Freud számos olyan elképzelését, amelyet a filozófiai antropológiához sorolhatunk, a lélekanalízis elméletére és gyakorlatára vonatkozó elképzeléseinek megszületése után fogalmazott meg.):

iii. a) A kóros lelki és testi jelenségek egy részét kifejezetten a tudattalanban jelen lévő, elfojtott élmények okozzák, mely bajok a lelki analízissel, a tudattalan föltárásával gyógyíthatók és gyógyítandóak.

A következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy az iii.a) állítást megvalósító konkrét – részleteiben folytonosan változó – freudi klinikai elmélet, mint freudi terápia elmélete súlyos erkölcsi problémákat vet föl, melyek paradox módon akkor válnak igazán láthatóvá, s akkor tehetőek igazán lelkiismereti megfontolás tárgyává, ha a freudi antropológiát reflektív módon alkalmazzuk rá.

#### A FREUDI ANTROPOLÓGIÁNAK MINT AZ ELMÉLET „LELKIISMERETÉNEK” REFLEKTÍV ALKALMAZÁSA FREUD KLINIKAI MÓDSZERÉRE

A Freud által megsemmisítésre ítélt, de Freud egyik rajongója által mégis megőrzött Freud-Fließ levelezés alapján Freud tevékenységének korai korszakából napfényre került Emma Eckstein esete. Emmának a havi vérzéssel kapcsolatban jelentkező lelki és testi problémáit (lehangoltság, rosszkedv, gyomorpanaszok) Freud szexuális eredetű tünetekként azonosította, és ennek nyomán – a szexualitás és az orr között „természettudományosan” föltelezett kapcsolatra hivatkozva – megkérte barátját és példaképét, Wilhelm Fließt, hogy Emma gyógyító szándékú kezelésekként roncsoló műtétet végezzon el a lány orrában: Fließ az ún. „kagylócsontot” távolította el (föltehetőleg a kagyló és a női nemi szerv között föltételezett analógia alapján). Az eredetileg vonzó lány arca elcsúfult, s ráadásul Fließ fél méter hosszú gézt felejtett a

lány az orrában, melynek következtében a műtét után Freud rendelkezésén megjelenő lány orra súlyosan – már-már életveszélyesen vérzett –, s e vérzés a géz megelését követő napokban is jelentkezett még.<sup>691</sup> Már ez az egyetlen eset is a tudományos kutatás és a lelkiismeret kérdésének igen gazdag, árnyalt problematikáját veti föl. Mivel azonban itt Freud munkásságának korai epizódjáról van szó, minket most csak az érdekel ebből, ami a későbbiek szempontjából is fontos.

Egyrészt nyilvánvaló, hogy Emmával Freud formálisan nem járt el erköcs-telenül, hiszen egy olyan elmélet alapján akarta meggyógyítani, melynek igazságában mélyen meg volt győződve. Sőt, a lelkiismeret vulgáris értelmében kifejezetten lelkiismeretes volt, amennyiben a meggyőződése és a tudása szerinti legjobb gyógymódot ajánlotta a lánynak. Ugyanakkor intuitív módon érezzük, hogy a fogalom mélyebb értelmében Freud mégiscsak lelkiismeret-telenül járt el, s nem egyszerűen azért, mert nem győződött meg eléggé elméleté-nek helyességéről, hanem mert a lány mint emberi lény iránt nem mutatott igazi együttérzést, azt tárgyként tekintette, s föl sem vetődött benne, hogy szabad-e őt – akár még a föltételezett gyógyító hatást is figyelembe véve – egy ilyen durva sebészeti beavatkozásnak alávetni. Megfelelő morális érzék birtokában Freudnak ezt a kérdést föl kellett volna tennie. Elvontabb filozó-fiai síkon Freud ezen eljárását oly módon jellemezhetjük, hogy a természet-tudományosság szigorú logikáját és személelmódját alkalmazta a lány személyi-ségére, s nem volt benne elég erkölcsi érzék ahhoz, hogy a természettudo-mány ideálja iránti bűvöletét a másik személy iránti együttérzés korlátozza.

Ugyanakkor van itt még egy igen érdekes mozzanat. Bár azt Emma Eckstein kapcsán nem róhatjuk föl Freudnak, hogy nem alkalmazta reflektív módon antropológiai heurisztikáját, hiszen akkor az még nem állt rendelkezésre, számunkra megvilágítható lehet egy ilyen alkalmazás. Tudjuk, hogy éppen Freud elméletét is fölhasználva kultúrfilozófiailag és lélektanilag sokoldalúan földolgozták a koraújkori, látszólag megmagyarázhatatlanul intenzívvé váló európai boszorkányüldözéseket, s rámutattak arra, hogy eb-ben mily szerepe volt a papi nőtlenségnek és az elfojtott szexuális motívá-cióknak. Megdöbbenő az a párhuzam, amelyet bizonyos negatívnak tekintett viselkedési módok valamint, a szexualitás és a testiség összekapcsolásában a boszorkányokkal kapcsolatos képzetek és a Freud-Fließ elmélet között tapasztalhatunk, beleértve ebbe azt is, hogy e viselkedési módok korrekcióját, a „lélek” meggyógyítását Freud és Fließ ugyancsak – bár a boszorkányok kínvallatásánál kétségen kívül minőségileg enyhébb módon – durva testi beavatkozással próbálták meg elérni.

---

<sup>691</sup> Emma története a Freud-Fließ-levelezésből rajzolódik ki élénk. Vö.: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fließ 1887-1904*. (Ed. By J. M. Masson) Harvard University Press, 1985. 116-117. o.

A háttérben itt fölsejlő elfojtott, tudattalan szexuális motiváció jelenlétét megerősíti, hogy Freud az eset értelmezésében mindvégig kitartott amellett, hogy a lány orra nem a műtét és/vagy a benne felejtett géz miatt, hanem az ő – mármint Freud – iránt érzett szexuális vágy miatt vérzett. (A Freud-Fließ-elmélet szerint az orr és a szexualitás miatt kapcsolat következtében a nemi vágy orrvérzésben is jelentkezhet!) Ha az orrában felejtett géz miatt szenvedő, vérző lányt magunk elé képzeljük Freud rendelőjében, nem kell különösebben járatosnak lennünk a lelki analízisben ahhoz, hogy belássuk: egyéb gondja is nagyobb lehetett annál, minthogy Freud iránt „vágyakozzon”. Még megdöbbenőbb, ha magát az orvost idézzük magunk elé, aki elégedetten állapítja meg: a lány nem az orrában történt brutális beavatkozás, hanem az iránta érzett vágy miatt vérzik (amely meggyőződését Freud később sem vonta soha vissza.)<sup>692</sup>

Bár erre a Freud-irodalom nem tér ki, úgy tűnik, az Emma-eset egy vonatkozásban mégiscsak lelkifurdalást okozott Freudnak, és ez a lelkifurdalás későbbi egész tevékenységét meghatározhatta. Ugyanis Freud – miután az esetet csontvázként a szekrénybe zárta – nem csupán teljesen föladta azt a törekvését, hogy a lelki folyamatokat testileg kezelje, hanem számos esetben testi tüneteknek – így reumás jellegű fájdalmaknak – is lelki okot tulajdonított, s azokat lelki úton – a pszichoanalízissel – próbálkozott gyógyítani. A lelki analízis elméletének és gyakorlatának kidolgozása értelmezhető úgy is, mint az Emma-esetre adott – a lelkifurdalás által motivált – válasz.

Más tekintetben azonban Freud későbbi gyakorlata és e korai esete között folytonosságot figyelhetünk meg. Így folyamatosan visszatérő motiváció nála az a törekvés, hogy a család idősebb tagjának vagy barátjának szexuális közlekedését visszautasító lányokat meggyőzzön arról és beismertesse velük: tudat alatt valójában szerelmesek az érintett férfiúba, csupán a társadalmi tiltás miatt fojtják el szerelmüket, s reagálnak visszautasítással a közeledésére. Freud annak ellenére kitartott ezen meggyőződése mellett, hogy agresszíven szuggesztív, de általa objektívnek tartott kikérdezése technikája ellenére sem sikerült kicsikarnia ilyen beismeréseket. Természetesen a fiatal lányok állítólagos szerelme az idős urak iránt úgy jelent meg Freud számára, mint a személyiségre alkalmazott, szigorúan természettudományos elmélet alapján a beteg tüneteiből kikövetkeztetett tény, s így a páciens minél inkább tiltakozott, Freud annál inkább bizonyítottanak látta föltevését. Ám ha Freud antropológiáját reflexív módon alkalmazzuk e freudi elképzelésre, s egyúttal visszagondolunk Emma esetére, akkor immáron föltehetjük, hogy a szexuális vágy nem a vérző lány oldalán, az orrvérzésben jelent meg, hanem csupán projekció volt Freud tudattalanjából. Hasonlóképpen, a freudi antropológia alapján fölvetődik az a lehetőség, hogy Freudnak a későbbi elfojtáselméletében és

---

<sup>692</sup> U.o.: 186. o.



különösen annak terápiás alkalmazásában gyakran Freud tudat alatti fantáziálásáról és annak az elméletében történő megjelenéséről volt szó: Freud fokozott érdeklődését fiatal lányoknak idősebb urak iránt érzett állítólagos szerelme iránt tudat alatt talán mégsem az elmélet és az elméleten alapuló gyógyító szándék motiválta, hanem éppen fordítva: az objektív, természettudományos jellegű elmélet köntösében a tudós tudattalanjában rejtekező ábrándok találtak teoretikus formájú kifejeződést.<sup>693</sup>

De e reflexivitás tágabb értelemben is alkalmazható Freud klinikai-terápiás elméletére és gyakorlatára. A 18 éves „Dóra” (Ida Bauer) esetében Freud viselkedésbeli és testi problémákat (szorongás, ideges köhögési rohamok, enyhe bicegés), vezetett vissza teoretikusan elfojtott szexuális ábrándokra és gyermekkori maszturbációra, s ennek megfelelően azt a lelki analízis módszerével, a tudattalan föltárásával próbálta meg gyógyítani. (Kétségtelenül humánus változás ez a gyógyítás címén szétroncsolt orrú Emma esetéhez képest!) Mivel elméletét természettudományosnak tekintette, vitathatatlan volt számára, hogy a lány tudattalanjában ott rejlik az elfojtott maszturbációk emléke, ám Freud minden igyekezete hiábavalónak bizonyult abban, hogy a lányt „beismerésre” készítse. (Talán igaztalanok vagyunk Freuddal szemben, de itt, Közép-Európa ezen táján e kontextusban, a „beismerés” szó révén óhatatlanul fölidéződnek bennünk a koncepciók perek!)

Miután a lány konzekvensen tagadott, s egyre idegesebb lett Freud nyagatása nyomán, Freud egyszer csak megelégedve állapította meg, hogy a lány tudattalanul mégiscsak beismerést tett: idegességében ugyanis ki-be nyitogatta ridikülje gombját, s eközben ujjai becsúsztak a kis táskába, amely Freud számára az adott helyzetben a női nemi szervet szimbolizálta. Freud értelmezésében a lány tudattalanul, a ridikül szájába ujjait beengedve ismerte el azt, amit tudatosan, szavakkal nem akart beismerni: a ridiküllel kapcsolatos mozdulat nem az ideges babrálás spontán eseménye volt Freud számára, hanem a tudattalan által kiváltott determinált folyamat.<sup>694</sup>

---

<sup>693</sup> A 47 éves költőnő, Hilda Doolittle visszaemlékezésében az akkor 77 éves Freud egyszer az analitikusi díványt hisztérikusan csapkodva kifakadt: „Az a baj, hogy túl öreg vagyok .... s maga nem hiszi, hogy megérné szeretni engem.” (Vö.: Janet Malcolm, *Psychoanalysis: The Impossible Profession*. London: 1982. 166. o.) Mindazonáltal hiba volna föltenni, hogy Freud kifejezetten szexuális vonzalmat érzett ifjabb betegei iránt, vagy tudat alatt a testi kapcsolat vágya vezérelte volna: inkább arról lehetett szó, hogy más vonatkozásokban is megnyilvánuló, már-már kórosan nárcisztikus lelki alkata igényelte, hogy nálánál fiatalabb nő-betegei mint orvost csodálják őt, és mint férfiba szerelmesek legyenek belé.

<sup>694</sup> V.ö.: Freud, „Egy hisztéria-analízis töredéke”. (Ford.: Lőrincz Zsuzsa). In: *A Patkányember. Négy klinikai esettanulmány*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1999. 80-81. o.

Egy másik jellegzetes esetben Freud az órában véli fölfedezni a női nemi szerv *szimbólumát*<sup>695</sup>, másutt a természeti tájat<sup>696</sup>, az ékszeres ládikát<sup>697</sup>, illetve a bonbonos dobozt<sup>698</sup> méltatja ugyanezen női testrészt szimbólumaként, a lépcsőn való fölfelé haladást pedig a nemi közösüléssel asszociálja.<sup>699</sup> (Ebben az utóbbi esetben Freudnak még adott kontextusokban igaza is lehet, hiszen jelen van a nemi izgalom és a fölfelé haladás párhuzama, ugyanúgy mint a levegő fogyásának, a zihálásnak és a csúcspontra érésnek párhuzama. Ám ez az igazság semmiképpen sem lehet általános, természettudományos jellegű, kötelező igazság.)

Példánk persze csak a legismertebb példák, amelyhez hasonlókkal tele van a freudi elmélet és gyakorlat. S ha ezekre alkalmazzuk a freudi heurisztikát, ugyanúgy megfordíthatóvá válik az értelmezés, akárcsak Emma orvélése esetében. Idézzük magunk elé ezt a freudi világot, ahol a női ridikültől az órán és a bonbonos dobozon át a lépcsőig minden szexuális szimbólum, s idézzük föl egyúttal azt az elmaradottabb, konzervatívabb kultúrájú országokban – különösképpen a nők részéről – megfigyelhető ellenérzést, mely a női dohányzást veszi körül. Korosztályunknak erről van némi emléke a régi szovjetunióbeli utakat földelvé, amikor is középkorú és idős orosz vagy ukrán asszonyok undort kifejező pfujjal köptek a szájukba cigarettát tartó lányok láttán. Freud heurisztikája alapján – bár nem természettudományos szükségyszerűséggel, de lehetséges magyarázatként – ezt az egyébként megmagyarázhatatlan undorérzetet magyarázhatjuk azzal is, hogy a cigaretta a női cigarettázást utálatosnak tartó hölgyekben tudattalanul a férfi nemi szervet idézi föl. S abban, hogy maga a cigaretta ilyen képzeteket kelt, a konzervatív közegben jellemző szexuális elfojtások következményeinek tudattalan főlészínre törését azonosíthatjuk.

Ami érdekes itt számunkra, az az, hogy nem a cigarettázó nő kompenzál elfojtásokat, nem önégi vannak szexuális képzettársításai a cigarettáról – ő csupán a modern társadalmi szokásoknak hódol, s nikotinéhségét elégíti ki (ami persze olykor lehet a szexuális kielégületlenség kompenzációja is, de még ekkor sem jár a cigarettaszál és a férfi nemi szerv közötti tudattalan analógiával) – hanem a női dohányzást elítélő, azt pfujoló ellenpólusnak. Ha a Freud által adott heurisztikát reflexív módon alkalmazzuk órá magára, akkor nem a Freud idegesítő kérdéseinek nyomán táskájával babráló lány, hanem a táskában női nemi szervet látó, és az ékszeres ládikát vagy a lépcsőt

<sup>695</sup> Freud, *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. (Ford.: Hermann Imre). Budapest: Gondolat, 1986. 218-220. o.

<sup>696</sup> U. o.: 130. o.

<sup>697</sup> U. o.: 131. o.

<sup>698</sup> „Egy hisztéria-analízis töredéke.” 81. o.

<sup>699</sup> V. ö.: *Álomfejtés* (Ford: Hollós István). Budapest: Magyar Helikon, 1986., illetve 1997. 250-251. o.

hasonlóan szexuális szimbólumként értelmező Freud az, akinek tudattalanáról, elfojtásairól és ebből fakadó kivetítéseiről megtudhatunk valamit. Mindez persze nem jelenti azt, hogy Freud tudattalanjában szexuálisan túlfűtött, vagy egyenesen „aberrált” figura lett volna. Inkább arról lehet szó, hogy azokban a részben nagypolgári, részben polgári középosztálybeli társadalmi körökben, ahonnan Freud származott és ahol mozgott, fokozottabban érvényesültek azok az egészséges szexualitást is érintő tiltások és korlátok, melyek a zsidó és keresztény hagyományt jellemzik, s amelyekkel maga Freud is azonosult. Így ha a Biblia tiltja a maszturbációt, Freud is úgy véli, hogy az káros, s azt a természet testi kórokkal bünteti: igen kifejező e tekintetben, hogy Emma orrát is a föltételezett gyermekkori maszturbáció vélt káros utóhatásainak „gyógyításaként” roncsolták szét. A múlt század fordulójának – s ezen belül az akkori nagypolgári köröknek illetve középrétegeknek – elfojtott, szexuálisan fülledt és álszent világa az a társadalmi-kulturális talaj, melyből Freud gondolatvilága fakadt, s mely alapvetően formálta, befolyásolta Freud személyiségét és személyiségén át elméletét.

Mivel Freud elmélete szerint viselkedésünkben, képzeletünkben, s ebből fakadóan elméleteinkben is megjelenhetnek, kifejeződéhetnek tudatalatti elfojtásaink, tudattalan motivációink, az elméletből erkölcsileg az következik, hogy – amennyiben elfogadjuk azt, s annak jegyében dolgozunk – kötelességünk szembesülni ezzel a lehetőséggel. A lelki analitikusnak kötelessége, hogy a másik emberre irányuló, a másik emberrel bánó, annak személyiségét érintő elméletét és eljárásait reflektív módon alávesse a freudi antropológiai heurisztikának, s megvizsgálja, hogy meggyőződésében mennyire vannak jelen tudattalan elfojtásai és azok kompenzációi. E kötelesség egyszerre episztemológiai és erkölcsi. Episztemológiai, hiszen érinti az elmélet igazságát, és erkölcsi mert befolyásolja mind a tudományon belüli belső igazságkeresést, mind a tudományon kívüli gyógyítást, a másik ember személyiségével való bánásmódot – a másik ember személyiségének tiszteletét. A lelkiismeret felől tekintve pedig ez az antropológia egyúttal heurisztikus eszköz is, mely segíthet abban, hogy az igen bonyolult, episztemológiailag és erkölcsileg is sokszorososan elmosódott szituációban körültekintően járjunk el. Maga Freud azonban – annak ellenére, hogy bizonyos mértékig alkalmazta önmagára elméletét – sohasem jutott el az ilyen mélységű, klinikai elméletének alapjaitól hatoló önreflexióig, s mindig erélyesen visszautasította az ilyen irányba mutató figyelmeztetéseket. Ez persze érthető: egy ilyen radikális reflexió elméletének éppen a számára legkedvesebb és legfontosabbnak tartott, általa természettudományosként meghatározott részét roncsolta volna szét.

Végül még röviden ki kell térnünk arra, hogy természetesen ismerjük a Freud-irodalomnak azt a szegmensét, amely Freud elméletét magára Freudra alkalmazza, s jeleznünk kell a főnti gondolatok és az ezen irodalomra jellemző attitűd különbözőségét. Egyrészt mi itt a tudomány és az erkölcs

kontextusába helyeztük a kérdéskört, másrészt – s ez az alapvetőbb eltérés – ez az irodalom elsősorban Freud klinikai elképzeléseit alkalmazza Freud gyakorlatára, s az erről adott beszámolóira: elfogadja és azonosul Freud elméletének azon részével, amelyet maga a pszichológus természettudományosnak tekintett. Mi ezzel szemben Freud általános antropológiáját alkalmaztuk Freud konkrét klinikai elképzeléseire, s mutattunk rá ezáltal ezen utóbbiak kétes voltára: a Freud-irodalom reflektív freudizmusa éppen annak az elméletrésznek Freudra történő alkalmazása, amelynek kétes episztemológiai és terápiás értékét mi itt jelezni próbáltuk.

Így ha az általános heurisztika alapján mint lehetőséget – de semmiképpen sem mint szükségszerű, elméletileg elkerülhetetlenül következő igazságot – fölvehetjük, hogy abban a szakmai csodálatban és elragadtatásban, mely Freud Fließhez írt leveleiben sokszorosan kifejezésre jut szublimált homoszexuális tendenciák is jelen voltak, akkor ez egyáltalában nem előfeltételezi, hogy Freud konkrét klinikai elméletével azonosuljunk. Ha viszont valaki – mint pl. Toril Moi – azt állítja, hogy Freud a Dóra-eset kapcsán végig saját kasztrációs félelmével küszködött, s ezért nem tudta következetesen végigvinni és befejezni az analízist; továbbá ha ezt kiegészíti azzal, hogy a Dóra-tanulmányban Freud azért hangsúlyozza a teljesség igényét, mert a töredékességet a kasztrált állapottal azonosítja, s így e tanulmányában a teljességre törekedve valójában kasztrációs félelmét szeretette volna tudattalan módon legyőzni a tudományos munkában<sup>700</sup>, akkor ez az elképzelés éppen Freud klinikai elméletének és terminológiájának elfogadásán alapul. Az ilyen és hasonló megközelítések valójában nem Freud elméletét kritizálják reflektív freudizmusokkal, hanem éppen ellenkezőleg: az elmélet következetes alkalmazását kérik számon rajta, és egyúttal azt próbálják meg éppen a freudi klinikai elmélet szexualizált fogalomvilágának Freudra történő alkalmazásával megválaszolni, hogy vajon milyen tudattalan lelki okok akadályozták meg a tudóst abban, hogy terápiája során következetes legyen. Így e megközelítéseket ugyanaz az elméleti-tudományos – sokszor tudálékos – formában megjelenő szexualizált világ jellemzi, amellyel Freudnál is találkozhatunk, s amelyet éppen a freudi általános antropológia segítségével mint személyes és társadalomlélektani problémák lehetséges teoretikus kivetülését mutattunk föl. Ez a fajta reflektív freudizmus tehát nem vonatkozik Freud klinikai elméletére, hanem éppenséggel a „Mester”-nél is következetesebben próbálja meg alkalmazni azt: szemben a jelen írás megközelítésével, nem fogalmaz – nem is fogalmazhat meg – episztemológia és erkölcsi kételyeket magának a teóriának vonatkozásában.

---

<sup>700</sup> Toril Moi, „Férfiuralom: szexualitás és episztemológia Freud Dóra-jában.” (Battyán Katalin fordítása). *Thalassa*, 1996.

## ÉRINTÉS TIBORC „LELKIÖSMERETE”

---

GAUSZ ANDRÁS

**E**z a rövid előadás kísérlet. Tiborc egyik lépését próbálja meg, egy szabad interpretáció keretei között, filozófiai gondolatokkal összegyúrni. Jó tollú klasszikusaink ugyanis birtokában voltak valaminek, amivel a magyar filozófia, jelen sorok írójának véleménye szerint, mind ez ideig nem rendelkezett. Érinteni tudták azt a valóságot, amelyben éltek. Beleláttak a társadalom belső szerkezetébe. A magyar filozófia ezzel szemben csak népszerű, félig megemésztett, importált eszméket követett. A filozófia a társadalom szerkezetébe való belepillantást a messzi múltban a teológia, a közelmúltban szinte kizárólag a politika szolgálóleányaként vállalta magára. Korunkban sincs másként! A filozófia szolgálóleány. Egy szűk „elit” ügye. L’art, pour l’art. A filozófusok csak értelmezni, nem pedig megváltoztatni akarják a világot. Hűen kiszolgálják valamilyen ideológiát, valamilyen eszmét. Senkit sem akarnak megbántani. Tudományt művelnek.

Joggal illeti hódolat azokat a magyar művészeket, akik érinteni tudták, illetve érinteni tudják a honi valóságot. Akik nem nézték, és nem nézik, megbántanak-e valakit. Ha boldogulni akarunk, tisztán kell látnunk. Mindenbe bele kell pillantanunk. Környező világunkba is, önmagunkba is. Minden hierarchia, még az akadémiai hierarchia természetét is tisztán kell látnunk. (Ez utóbbira egyébként a *Mézőga család* című magyar rajzfilm szolgált kitűnő példával! Mert ugyebár tehetségekben nálunk, mint ahogyan sohasem volt, ma sincsen hiány!) Igaz, tisztán látni nem könnyű feladat. Sokszor nem is hálás. Könnyebb a kor uralkodó eszméinek sorába állni, és csak arról beszélni, amiről nagy nyilvánosság előtt beszélni szoktak.

### I.

FOGALMAINK, egy derék német filozófus szerint, funkciókon alapulnak. Nem csak betűk sorakoznak fel, amikor leírunk egy szót, nem csupán hangok artikulálódnak, amikor kimondunk egy gondolatot. Fogalmaink – így e derék német filozófus – szabályok. Elrendeződik, besorolódik alattuk mindaz, aminek el kell rendeződnie, és be kell sorolódnia. Rend teremtetődik.

Igaz, létezik olyan szóhasználat is, amelyben a szavak, bár rendet teremtenek és besorolnak, mégis elsősorban a szavak kedvéért kimondott szavak. Ebben a szóhasználatban, legalábbis ami az esztétikumot illeti, nem rendeződik el semmi. A rend a *comprehensio logica* szintjén állapodik meg.

## II.

TIBORC tolvajlásra szánta rá magát. Tanítója, az éhség, így szólt: „Tiborc! Asszonyod beteg! Gyermekeid éheznek! Légy tolvaj! Kelj fel, és lopj!” És Tiborc hallgatott tanítójára. Elhatározta, hogy lopni fog. Elvegyült tehát a királyi udvar körül tömörülő sokadalomban, besurrant egy asztalokkal, ételekkel teli terembe, majd néhány falatra rátette kezét. De Tiborc rossz tanítványnak bizonyult. Tette meghiúsult; nem lopott. Nem azért, mert lelepleződött. Valami megbénította kezét. Szerencséjére megjelent régi ismerőse, Bánk. Új lehetőség kínálkozott. Minek lopni, ha koldulni is lehet! Tiborc Bánk után osont.

## III.

A *COMPREHENSIO AESTHETICA* alapjaiban különbözik a *comprehensio logicatól*. Az első érinteni szándékozik valamit, amikor olyasvalami alá akar besorolni, ami tulajdonképpen nem is fogalom, az utóbbi fogalom alá óhajt besorolni. Ez utóbbinak igazából nem kenyerre az érintés.

## IV.

MI BÉNÍTOTTA MEG Tiborc kezét? Egressy Béni, úgy tűnik, megoldotta a talányt. Tiborc nála, tolvajlásra vonatkozó elmaradt tettét, e szavakkal indokolta meg:

*„A lelkiösmeret  
Nem vitt rá engemet.”*

Bánk pedig, miután végighallgatta a hosszú panaszt, egyetértően bólogatott:

*„A lelkiösmeret  
Nem vitt rá tégedet.”*

Tiborc tehát nem lett tolvaj. Asszonya beteg volt, de Tiborc, mert nem lopta el az asztalon heverő falatokat, nem segített asszonyán. Gyermekei éheztek. De Tiborc, mert nem élt az alkalom kínálta lehetőséggel, gyermekein sem segített. Tiborc „lelkiösmerete” megmentette Tiborc becsületét.

## V.

GONDOLATOK többféle módon osztályozhatóak. Akár két csoportba is sorolhatjuk őket. Önkényesen. Az elsőbe példának okául azokat gyűjthetjük, amelyek valóban fontos dolgokat neveznek néven. A másodikba meg azokat, amelyek csupán a gondolatok kedvéért szólnak meg. Ez utóbbiak igazán

fontos kérdéseket alig, vagy egyáltalán nem érintenek. A legtöbbször, bevallva, bevallatlanul, a semmiről szólnak.

Annak eldöntése persze, hogy mi fontos, és mi nem fontos, nem mindig egyszerű feladat. Ha nem vagyunk elég körületekintőek, az ilyen kérdések könnyen bonyodalmakhoz vezethetnek és komoly fejtoréseket okozhatnak. De hát a költők épp azért költők, az írók épp azért írók, mert pontosan néven nevezik a dolgokat. Joggal várjuk el tőlük, hogy különbséget tegyenek fontos és nem fontos dolgok között! Joggal várjuk el ezt még akkor is, ha egyébként nyilvánvaló, hogy az írók és költők említett képessége egyáltalán nem garantálja a fönti megkülönböztetés iránti őszinte szándékot. Vannak ugyanis korok, amikor nemcsak hálátlan dolog pontosan fogalmazni, de egyenesen kockázatos is.

Szavainkkal tehát érinthetünk dolgokat. De beszélhetünk velük a semmiről is. Ez utóbbi esetben, mert ugyebár az értelmes beszéd látszatát ekkor is fenn kell tartanunk, mondandóinkra különösen oda kell figyelnünk. Fontos, ha már mondanivalónk nincsen, legalább jó stílusunk legyen. Szép és elegáns. Jó, ha a mondataink nagy elméletekre, ismert és ismeretlen szaktekintélyekre hivatkoznak. Ismertekre azért, hogy mindenki láthassa, otthonosan mozgunk a szakirodalomban, ismeretlenekre meg azért, hogy még olvasottabbnak látszódjunk, mert hogyha esetleg mégis valakiben kételyek támadnak okfejtéseinkre vonatkozóan, látva nem mindennapi műveltségünket, kételyét saját olvasatlanságának tudhassa be. Jó, ha ilyenkor mondataink hosszúak és bonyolultak. Ha idegen szavakkal, idegen nyelvű citátumokkal teletűzdeltek. Lehetőleg olyanokkal, amelyeket senki sem ért. Hadd érezze minden kétkedő, milyen kockázatoknak teszi ki magát akkor, ha helyett, hogy maga is a semmivel foglalkozna, velünk akar vitába keveredni!

## VI.

MIÉRT hozakodott elő Tiborc „lelkiismeret”-vel? Mire való egyáltalán az olyan lelkiismeret, amely a föntiekben említett kiábrándító viszonyok ellenére csak még inkább gyötri az embert? Mi több, nemcsak gyötri, de egész családját is a nyomorba taszítja? Micsoda egyáltalán a lelkiismeret?

## VII.

A FÖNTIEKBEN már említett derék német filozófus szerint a lelkiismeret ítélőszék. Belső vádló és belső védő egyetlen individuumban. Bíró. A vádlónak és védőnek ebben az esetben – így e derék filozófus – „dinamikus közösség”-et kell alkotniuk. Ez a következőt jelenti: a vádló argumentumainak ítéleteket módosító okokként kell megjelenüniük a védő gondolatrendszerében, illetve fordítva, a védő argumentumainak a vádló ítéleteit kell módosíta-

niuk. A vádló és védő tehát, akarják vagy nem akarják, dialogizálásra kényszerülnek. Hatniuk kell egymásra. Abban az esetben, ha a vádló nem tud hatni a védőre, illetve ha a védő nem tud hatni a vádlóra, a közösség nem hívható dinamikusnak. Az individuum belső harmóniája megbomlik: az egyik fél a másik fölé kerül. „Communio” lesz az eredeti „commercium”-ból. A lelkiismeret ilyenkor, védelem vagy vád híján, szükségszerűen elnémul. Ahhoz tehát, hogy ne legyen némaság, mind a vádlónak, mind a védőnek függetlennek kell lennie. A lelkiismeret ugyanis az embert csak önnön függetlenségében képes megszólítani. Ha nem természetes ez a függetlenség, féltő, hogy igazából nem is a lelkiismeret szólal meg. Inkább csak valamilyen kényszernek, kényszercselekvésnek engedelmesskedünk.

Csakhogy hibát követünk el, ha a vádló függetlenségét túl komolyan vesszük. Hiszen a lelkiismeretben a védelembe vett és megvádolt fél ugyanaz a személy. Az, akiben vádló és a védő, illetve maga az ítélőszék is benne lakozik. A vádló ennek okán, ha nem formáljuk önálló szubsztanciává, ha nem emeljük valamilyen isteni rangra, mert érdek fűződik hallgatásához, könnyen elhallgattatható. Nincs olyan bűn, amelynek ne lehetne védelmére kelni. Az individuum, ha szorult helyzetbe kerül, szinte szükségszerűen védelmébe veszi önmagát.

## VIII.

TIBORC okfejtéseiben nem küzdött egymással védő és vádló. Mindaz, ami vele történt külső okok lenyomataként jelent meg tudatában. Nem érezte magát függetlennek. Lelkiismeret melletti argumentációja így, amennyiben igaza van az említett derék német filozófusnak, több mint problematikus. Tiborc ugyanis áldozat. Nincs, aki megvádolhatja őt. Az áldozat ugyanis, lényege szerint, megvádolhatatlan. Tibornak csak védője van. Mi több: ő maga, akit a lelkiismeretének a főnti koncepció szerint vádolnia kellene, saját védelmében maga is a potenciális vádló kíméletlen vádlója:

*„Kerestem munkát s nem lelék!  
Mert a meránok, jól emlékezem,  
Mikor magyar hazánkba jöttek,  
Kitúrták innen a becsületet.  
Én is gazember lennék szívesen,  
De már késő, megőszült fejem.”*

Tiborc sorsát tehát kizárólag a körülmények alakítják. Cselekedetei nem saját tettei. Még eltervezett tolvajlása sem a sajátja:

*„Tanítóm az éhség,  
Mely lopni kényszerít.”*



## IX.

A LELKIISMERET kérdéséről a XX. században is mondtak fontos dolgokat. Egy derekasnak, de a derekasságot illetően problematikusnak is mondott német filozófus megállapításai például a tudós intelligencia körében sok-sok kérdésben, a lelkiismeret kérdésében pedig kiváltképp, nagy népszerűségnek örvendenek. Nos, ez a XX. századi német filozófus többek között világba való belehajítottságról (belevetettségről), bűnre való eltökéltségről beszélt. Azt állította, hogy az említett belehajítottságból, illetve eltökéltségből fejthető meg a lelkiismeret igazi titka. No, és persze ennél többet is állított! Egy autentikus lét lehetőségességéről regélt. Fel kell tennünk egy ilyen lét lehetőségességét! Mert világunkba belehajítva ugyebár, úgy tűnik, csak egy inautentikus létben lehetünk benne. Egy olyan létben, amely, mert beléje hajítva találjuk magunkat, nem a miénk. És mégis hozzá igazodunk. Úgy tesszük benne dolgunkat, mint ahogyan a dolgokat a világban általában tenni szokták. Csak azt tesszük benne, amit egyáltalán tenni lehetséges. Lelkiismeretünk ebben a világban, mert mindazt, amit teszünk, okkal tesszük, meg sem szólalhat. Ha pedig mégis megszólal, könnyen elaltatható. Ha alaposabban megfontoljuk a dolgot, ilyen körülmények között igazából még bűnöket sem követhetünk el. Hogyan is lehetnénk bűnösök, amikor csak azt tesszük, amit egyáltalán tenni lehetséges?

Ha azonban az autentikus lét nem csak szép rege, színre léphet a lelkiismeret. Azt mondhatja, azt súghatja, bűnösök vagyunk. Bűnösök, mert valaminek leraktuk az alapjait, mert valaminek az alapjai lettünk. Mégpedig olyasminak raktuk le az alapjait, aminek nem akartuk lerakni az alapjait; aminek nem akartunk az alapjai lenni. Bűnösök vagyunk, mert egy tőlünk idegen világ rendjének engedelmeskedve cselekedtünk. A lelkiismeret tehát bűnösségünket érzékeltetve szólal meg. Azáltal létezik, hogy bűnösnek érezzük magunkat.

## X.

NOS, TIBORC ezen XX. századi filozófus okfejtéseit tanulmányozva, így okoskodhatott volna: „Én is egy világba belehajított létező vagyok. Egy olyan létező, akinek ráadásul asszonya beteg, akinek gyermekei éheznek. Bennem lenne az igazi Grundja annak, ha a király gazdagon terített asztaláról ellopnék néhány falatot? Hogyan is lehetnék én bűnös? Én túrtam ki tán környező világunkból, korunkból a becsületet, és nem a meránok?” Tiborc, amint ez az Egressy Bénitől már idézett részekből világosan látható, nem önnön autentikus létének, hanem önnön környező világának embere. „Entwurf”-jai kizárólag „Geworfenheit”-jének részei. Bűnös akkor sem lehetne, ha az eléje került falatokat ellopta volna.

Szegény Tibore! Nem lopta el az eléje került falatokat! Mégis tolvaj lett! Nem falatokat lopott, önnön önállóságának, autentikus létének hitét lopta el. Lelkiismeretet lopott.

## XI.

LUDWIG VAN BEETHOVEN 1827-ben az alábbi szöveggel küldte nyomdába Op. 131-es cisz-moll vonósnégyesének kéziratát:

„Viertes Quartett von den Neuesten für zwei Violinen, Bratsche u. Violoncell. Zusammengestohlen aus Verschiedenen; Diesem und Jenem!”

Magyarul:

„Negyedik kvartett a legújabbakból. Két hegedűre, brácsára és csellóra. Különböző helyekről összelopkodva! Innen és onnan!”

Beethoven tolvajlásával pusztulásra ítélt témákat mentett meg az örökkévalóságnak. Lelkiismereti gondok, tolvajlása miatt, nem gyötörték.

## XII.

A TIBORCI LELKÜLET újraformálása korunk egyik fontos, talán legfontosabb társadalmi eseménye. Pedig erre az újraformálásra az égvilágon semmi szükség sincsen. Ez a lelkiület ugyanis itt van. Fennmaradását semmi sem veszélyeztetheti. Egy dinamikus közösség lehetőségessége sem. Egy autentikus lét iránti igény sem. A dinamikus közösség kérdése pusztán önmagában is csak értetlenséget okozna. Ez a problematika ugyanis még a szűk értelemben vett „filozófus szakmá”-n belül sem él. Az autentikus lét, mint kérdés a honi filozófiai okoskodásokban természetesen jelen van. De kizárólag egy „tudomány”-t művelő, nagyon szűk „szakmai elit” ügyeként.

## XIII.

A XVIII. század végén, a XIX. század elején, sok-sok derék filozófus között, élt egy minden kétséget kizáróan derék német filozófus is. Derekasságát illető kételyekről valóban komolynak vehető észrevételeket a filozófiatörténeti literatúra eddig tudtommal nem említett.

Nos, ez a derék német filozófus, sok-sok bölceleti probléma megvitatása során kitért az uralom és szolgaság természetének vizsgálatára is. Azt állította, hogy a szolgálai tudat kialakulása lényegében az elismerésért folyó harcra vezethető vissza. Egy súlyos, komoly dologra gondolt. Úgy vélte ugyanis, hogy az elismerésért való küzdelem egy életre-halálra szól harc. Ahol pedig

életéről és halálról van szó, jobb, ha félretesszük a tréfát. Hogyan jön tehát létre ez a harc?

Az ember fiatalon tán még teljesen önállónak gondolja magát. Amíg nincs benn az élet tényleges küzdelmeiben, úgy véli, végigküzd minden harcot. Törekvéseit valószínűleg becsületesnek, az akadályokat legyőzhetőnek találja. Előbb-utóbb azonban mindenkinek benő a feje lágya. Rájön, hogy az életre-halálra szóló harc komoly veszélyekkel járhat. Más úton közelíti meg tehát céljait. Életét védi. Megpróbálja elkerülni az összeütközéseket, megpróbál nem beszállni a harcba. Megpróbál kompromisszumokat kötni. Ha kell, mert ugyebár nagyon veszélyes a küzdelem, még önnön öntudatának elismertetéséről is lemond. Beletörődik abba, hogy önállótlan lesz. Konfliktusok helyett a békét választja. A szolgai létet. A szolga tehát e derék német filozófus szerint nem annyira az úr által, hanem saját ki nem vívott harca, önmaga által lesz szolgává.

#### XIV.

TIBORC HAZÁJÁBAN régtől fogva béke honol. A mindennapokban és a szellemi életben is. Mindenki szereti a békét! Mindenki békét akar! Még az olyan vitákban gyökerező tudományok művelői is, mint amilyen a filozófia, békét akarnak. Csak néhány író kavarta, néhány filmes kavarja fel olykor-olykor a port. Tiborc például Katonánál, *Szerb Antal* szerint, túl szabad. Jelleme a lázadás megtestesítője. Szerb a kormány „különös szórakozottságá”-nak tudta be, hogy Katona drámájának előadását egyáltalán engedélyezték. Ki tudja – tette hozzá –, ha ma írta volna a Bánk bánt Katona, a színházi cenzúra szó nélkül hagyná-e ennek minden sorát. A tiborci jellem újraformálására tehát az égvilágon semmi szükség sincsen.

#### XV.

A VILÁG Szerb Antal óta, Egressy Béni és Katona József óta sokat változott. Megváltozott minden! Korunk valóban a szabadság korszaka! Korunkban Tiborc is szabad. Ő is a szabadság korszakának gyermeke. Tolvajlásra már nem szánja rá magát. Minek lopni, ha koldulni is lehet!

Tiborc korunkban pályázatokat ír. Azt gondolja, akkor végzi jól feladatát, ha hibátlanul tölti ki pályázatát. Nagyon sokan vélik úgy, hogy ilyenkor végzik jól dolgukat. Örülnek, ha eredményesek. Ilyenkor úgy érzik, pályázatuk elnyerésével elismerik erőfeszítéseiket. Ha pedig nem sikeresek, egy kicsit természetesen búslakodnak. Ilyenkor udvariasan közlik a pályázókkal, közlik Tiborccal: „Túl sok jó pályázat érkezett!” Pedig mennyivel egyenesebb lenne, ha mint egykoron Bánk, ma is így válaszolnának: „Túrd békében, jobbjág sorsodat!”

Ha Tiborc túl hosszú panaszba kezd, a válasz akkor is udvarias: „A reformok elkerülhetetlenek!” –Pedig mennyivel egyenesebb lenne, ha mint egykoron Bánk, ma is ezt vágnák oda a búslakodónak: „Haramja légy, úgy segíts a bajon!” De hát a világ Katona és Egressy óta sokat változott!

## XVI.

PIERRE PAULO PASOLINI *Salójának* végén a kor kulturális ideáit megtestesítő „hóhérok” éles borotvával levágják egy földre kifeszített ember nyelvét. Aki nem képes azonosulni kora ideáival, annak nyelve természetesen levágatik. Így volt ez a messzi múltban, így van ez a jelenben, és megjósolható, így lesz ez a jövőben is.

Korunkban azonban senki nyelvének levágására sincsen szükség. Korunkban már a hóhérok sem igazi hóhérok. Csak a magas kultúrájú intelligencia egyes kiemelt képviselő alapítványok vezetői, filmproducerek, média-sztárok, minisztériumokban dolgozó magas beosztású bürokraták visznek végbe olykor-olykor, a piac törvényeinek engedelmeskedve, egyfajta szükségszerű, ám teljesen „ártatlan” kulturális hóhérmunkát. Pasolini képsorai, mai szemmel nézve, brutálisak. No, és persze fölöslegesek is! Minek mások nyelvének levágását mutogatni olyanoknak, akik, mielőtt megszólalnának, százszor-ezerszer meggondolják, mit mondanak!

*„A tavasz vidám arca  
Föltárulkozik a világnak.”*

Pierre Paulo Pasolini *Salójának* egy másik képsorában, más hóhérok, hegyes késsel, egy emberek által kifeszített ember szemét vájják ki. Pasolini ezen képsorai, mai szemmel nézve, szintén brutálisak. Olyannyira brutálisak, hogy egyesek még meg is botránkoznak rajtuk. Korunkban természetesen ilyen képsorokra sincsen szükség! Minek mások szemének kivájásáról képet mutogatni olyanoknak, akik tudják, nagyon jól tudják, mit szabad, és mit nem szabad meglátniuk?

*„A tavasz vidám arca  
Föltárulkozik a világnak.  
A könyörtelen tél  
Vesztesként menekül.”*

Szőgezzük le mindjárt a legelején: Ortega kitűnő vadász, briliáns nyomkereső! *Elmélkedés a vadászatról* című értekezése (1942) a régi építész, vadász barát, Eduardo Yebes gróf vadászkönyvéhez, a férfiak által ősidők óta szívesen űzött vadászsport részletes elemzéséhez írott előszó, melyben a művelt olvasó megszólítottnak érezheti magát. A vadász-történetekért rajongó, de a vadászmesterséget nem gyakorló, „bárányszelíd” filozófus „*vaktában* puskavégre kapta”,<sup>701</sup> és a filozófiai reflexió számára zsákmányul is ejtette ezt a vonzó jelenséget. Egy filozófus, aki szívesen kalandozik a vadászat egzotikus világában, s emellett a tollforgatás mestere is, méltán tarthat igényt arra, hogy utóéletében se maradjon csak a filozófusok filozófusa.

A 20. században a vadászatról szólni azt jelenti, hogy megvilágítjuk egy olyan tevékenység problémáit, amelyet korunkban zavar, értetlenség és ellenérzés vesz körül. A vadászat bódultja, Yebes gróf, könyvében szinte újrateremti a vadászatot, „lelkesedéssel, már szinte misztikus elragadtatással beszél mindarról, ami a vadászatra vonatkozik: a mezőről, a vadász-kutyáról, puskáról, vadról. [...] ezek nem üres szavak, mivel a fegyelem és a szigorú tréning, a semmiképp sem lebecsülendő áldozatok és veszélyek, egy hegyek és völgyek között eltöltött negyedszázad megpróbáltatásainak lángja lobog bennük.”<sup>702</sup> Intellektuális kalandtúrája során az egzisztencializmus spanyol mestere Yebes grófnál nem kisebb lelkesedéssel ered a vadászat mélyén rejtőző erők, a vadászban munkáló mechanizmus, érzelmi-értelmi motívumok nyomába. A filozófus a vadásztevékenység mibenlétét, mélyértelmét fürkészi, a vadász létmód eredetiségét, sajátlagosságát próbálja felmutatni. A vadászat színét és visszáját értelmező esszében a vadászat mint *életprobléma* tűnik fel a sorok között, a vadászatot Ortega az egzisztenciális lét legmélyéből építi fel, s a munka kényszerével szemben az élet valódi élésének élményével azonosítja.

A vadászsport – ez az eredetét tekintve az idő végtelenségének homályába vesző tevékenység, amely minden történeti korban egyfajta privilégium – lelkesítő foglalatosságot, élvezetforrást, boldogságot kínáló elhivatottságot jelent a kivételezettek számára. Élvezetes téboly, mondhatnánk: szórakozás. Ortega azonban vitatja azt a modern nyugati világban kialakult szemléletet, amely a vadászatra komolytalan időtöltésként tekint. A spanyol filozófus ezt

<sup>701</sup> José Ortega y Gasset: *Elmélkedés a vadászatról*. Budapest: Európa, 2000., 5-6. (Kiemelés tőlem: K. Z.)

<sup>702</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 6.

a tevékenységet az ember vonatkozásában *kikapcsolódásként* értelmezi. „Mert ki-kapcsolódni (di-vertirse) annyi, mint ideiglenesen megszabadulni attól, amik lenni szoktunk, ilyenkor tényleges személyiségünket bizonyos ideig egy másik, önkényesnek tűnő figurára cseréljük fel, megkíséreljük, hogy egy pillanatra a mi világunkból átkerüljünk egy másikba, mely nem a miénk.”<sup>703</sup> A kikapcsolódás Ortega felfogásában – s ebben a Kr. e. 2. században élt történetíró, Polübiosz értelmezését követi – éppen a mindennapi szórakozásfogalmunk ellentéte: nem léhaságot, nem az emberi élet peremjelenségét vagy illusztratív elemét jelenti, hanem megszállottságot, teljes odaadást, kockázatvállalást, küzdelmet, erőfeszítést feltételező viselkedésmódot. „A kikapcsolódás ily módon elveszíti passzív jellegét, [...] s átlényegül legmagasabb rendű tevékenységgé. Ugyanis a legaktívabb dolog, amit az ember egyáltalában megtehet, nem az, hogy egyszerűen csinál valamit, hanem az, hogy valaminek *szenteli magát*.”<sup>704</sup> A vadász ebben a megközelítésben egyfajta szakralitás hordozója, és mint ilyen, tiszteletet érdemel.

Az ember, aki egyébként rendkívül masszív, nehezen faragható létező, a legtöbbször csak vért izzadva alakítható személyiség, a vadászat révén kiszakad a mindennapokból, az intellektuális, antropológiai értelmű kultúra ékkövei közül, hosszabb időre maga mögött hagyja a kultúra biztonságot nyújtó terepét, és a *Világba* vonul vissza a kultúra zajától. A civilizációs folyamat során a velünk született ösztöneink elsorvadása révén özikealkatúvá, kockázatkerülővé vált kultúrlény most felülemelkedik a dilemmákkal, vívódásokkal terhelt civilizációs atmoszférán, kibújik a kultúra által rákényszerített szerepözönből, megszabadul a józan ész nehezékeitől, és visszatér a közvetlenség világába. A versengés, a rivalizálás kulturális kontextusából átlép a versengés, az óvatosság merőben más jellegű, biológiai szövedékei közé, ahol egészen mások az együttélési stratégiák és az irányfények. Ideiglenesen áthelyeződik egy korától idegen, az emberi és nem emberi határán lebegő természeti létformába, az emberi ész számára átláthatatlanul összefüggő, bonyolult egységbe, ahol ugyanolyan otthonosan mozog, mint ott, ahonnan érkezett.

A civilizációs minták közül való kiszakadás a kulturális önazonosságának felfüggesztését, a civilizációs elvárások, a társadalmi normák feloldódását, eltűnését jelenti. Bekövetkezik egy erőteljes elmozdulás a reflextevékenységek irányába, a tanult magatartásminták helyére az ösztönök, az elemi erők, az elementáris energiák lépnek. A vadász tehát mintegy eltávolítja magától kultúrlény mivoltát, a természet békés-zord világában a másodlagos vadság,

<sup>703</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 7.

<sup>704</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 8. Ortega hosszabb részt idéz Polübiosz (Kr. e. 205-123) munkájából, melynek egyik gondolata különösen fontos számára: „[...] Scipio, aki *a vadászatnak szentelte magát*, nagyobb hírnévre tett szert, mint a többiek, bármiféle ehhez hasonló, kockázatos vállalkozással [...]”. Id. mű 29.

a fészületlenség állapotába kerül, és a kultúrlénytől eltérő, zárt rendszerű magatartási mintázatot ölt magára, létezésében meghatározó módon a zoológiai szempontok érvényesülnek, környezetére elsődlegesen természetes spontaneitással reagál. A csúcsragadozóvá előlépett embert nem az ördög szállta meg, ne tulajdonítsunk neki antiszociális személyiségzavart, ám bizonyos értelemben mégis dehumanizációról beszélhetünk, hiszen reakcióit főként testének biológiája határozza meg. A vadász és a vad létmódja között alig észlelhető határvonal, a lényegi különbségek cseppfolyóssá válnak, a sportvadász életét a természettel, annak minden belső finomságával való tényleges *összeolvadás* határozza meg. A gróf által szenvedélyesen, rituális átléssel úzótt, bátorságot, fáradságtűrést, kitartást igénylő sportvadászat így leginkább az antikvitás dionüszoszi játékaire emlékeztethet bennünket, ahol felszabadul mindaz, ami az emberben természeti, elementáris: „az orgiasztikus, dionüszoszi elem ott hullámszik és fortog minden vadászat legmélyén”.<sup>705</sup>

Ortega értelmezésében tehát a vadász, az állatszívűvé vált ember viselkedésének legfontosabb mozzanatai az ösztönökhöz, a biológiai mintázatokhoz kötődnek, s tudjuk, az ösztön nagy úr az állatvilágban. Ugyanakkor ebben az erkölcsi normáktól, alapelvektől határozottan elkülönült ösztönszerű tevékenységben *olajozottan* működik valamiféle *belső* fékrendszer. „A vadászat egész morált foglal magában, mégpedig annak *legmintaszerűbb* formájában. A vadász ugyanis, aki magáévá teszi a sportszerű morált, a legnagyobb magányában teljesíti annak parancsolatait; nincs más tanúja, közönsége, csak a hegycsúcsok, az elmosódó felhők, komor tekintetű tölgyek, reszkető ciprusok és a kőbor vad. [...] a vadászatra mindig is úgy tekintettek, mint magasrendű pedagógiára, mint az egyik *legalkalmasabb jellemformáló* módszerre.”<sup>706</sup> A vadász aszerint él, ahogyan biológiailag kíváncsú. Az ember másodlagos vadsága azonban nem jelenti egyúttal barbárságát is, a jogi, etikai, morális elvárásoktól körülbátyázott kultúrából való kikapcsolódás nem vezet feltétlenül torzuláshoz, deformációhoz. A vadászat valóban nem látványsport, nincsenek nézők, s a természet terében és idejében a normák, szabályok béklyójától megszabadulva a vadásztól senki nem várja el a szoborjellem megformálását. A vadászban, aki boldog a létezésétől és lelke legmélyéig szabad, mégis megszületik valami, amit jobb kifejezés híján lelkiismereti életmódnak vagy viselkedésformának nevezhetünk.

De beszélhetünk-e egyáltalán a kultúrából száműzetésbe vonult vadász-ember kapcsán lelkiismeretről, amikor ennek megléte még a kultúrák várfalain belül is kétséges. A klasszikus arab nyelvből például maga a lelkiismeret

<sup>705</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 70.

<sup>706</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 21., 23. (Kiemelés tőlem: K. Z.)

kifejezés is hiányzik. Az isteni akarat kizárólagosságát valló muszlim világban teljességgel ismeretlen a lelkiismeretnek a mi kultúránkban is mindig csak hiányosan körülírható, korántsem éles peremű fogalma. A Próféta követőinek azok a horgonyok, támpontok, amelyek mentén az emberi élet szerveződik, egyértelműen kijelöltek, az erkölcsi alapelveket, normákat nem az egyénnek magának kell kiválasztania önmaga számára.

Mindazonáltal Ortega határozott kontúrokkal rajzolja meg esszéjében a sportvadász lelkiismereti sziluettjét, meggyőződéssel állítja, hogy a lelkiismeret kérdése a maga örök bonyolultságában végigkíséri a vadász életét. A vadászat ösztönös, zsigeri késztetéseken alapuló, mégis kifinomult tevékenység, amely azon alapul, hogy a vadász versenyhelyzetet teremtsen. Egérút nélkül, a menekülési esély, az eltűnés lehetőségének felkínálása nélkül ugyanis nincs vadászat. A zsákmányra irányuló figyelem és egérútadás a leendő zsákmány megtisztelése, felmagasztalása, erejének elismerése. A vadászat nem végletes féktelenség, lényegi mozzanata éppen a lelkiismeretes versengés. A szabad akarattal rendelkező, a saját életét önmaga által irányított lény „pontosan abban a mértékben, ahogyan a fegyverek egyre inkább hatékonyá váltak, [...] *korlátokat szabott magának* a vaddal szemben, hagyott neki is *játéktér*et, hogy ne tegye túlságosan egyenlőtlenne vadász és zsákmánya viszonyát, hiszen ha e viszony bizonyos határait áthágja, akkor a vadászat lényegi mivoltát semmisíti meg, és pusztá mészárlássá, irtóhadjárattá változtatja azt. [...] Ahelyett, hogy megtenné mindazt, melynek megtételére képes, az ember gátat szab határtalan képességeinek, és utánozni kezdi a természetet, vagyis szabad elhatározásából visszahátrál, *visszalép a természeti létbe.*”<sup>707</sup>

A vadászmasterség maga a vadász által választott korláton belül bontakozik ki, alapját a türelem, az alázat és az önuralom képezi. A vadászember önként korlátozza önmagát, belső önfegyelmzése, önmérséklése mögött azonban személyes motivációkkal meg nem támogatott, ösztönös késztetések, *intuitív* döntések húzódnak meg. A vadászat során ugyanis az ész szerepe – a technikai előfeltételek biztosításán túl – mindössze önnön visszametszésének vállalása, tehát éppen az, hogy „megfékezi magát, vagyis gátat szab önnön beavatkozásának”.<sup>708</sup> Mindez könnyen belátható, ha egy pillantást vetünk az állatvilág gazdag tárházára, ahol a vadászat a zoológiai hierarchia teljes vertikumában – ráadásul mindig egymáshoz viszonylag közeli, de nem azonos szinteken – szüntelenül, ugyanolyan belső tűzzel zajlik. A vadászat tehát alapvetően *zoológiai* jelenség, „két ösztönrendszer párviadala, összecsapása”,<sup>709</sup> a vadászóé és a védekezőé. S mivel vadászat közben az egérút-

<sup>707</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 34., 41. (Kiemelés tőlem: K. Z.)

<sup>708</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 35.

<sup>709</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 42.



adás gyakorlata az állatvilágban is általánosan megfigyelhető, a vadász vonatkozásában az önkorlátozás nem írható a szocializáció, a tanulás számlájára, bizonyosan velünk született tulajdonsága.

Ha a vadász vagy a kiszemelt préda magatartása, szándéka jelentősen különbözik is egymástól, a vadászat lényege az eredendő vitális egyenlőtlenség, zoológiai távolság ellenére a *közel hasonló* esélyek megmérkőzése. A vadászat azonban mindig *aszimmetrikus* agresszió, amelyben „az egyik állat mindig arra törekszik, hogy elejtse a zsákmányt, a másik viszont arra, hogy ne ejtsék el”, így a bikaviadalokat vagy a gladiátorok cirkuszi vadállatjátékait éppen a bennük megnyilvánuló folyamatos, *kölcsönös* küzdelem révén nem sorolhatjuk ide.<sup>710</sup>

A vadászat lényegéből adódóan sokféleképpen művelhető. Az élelem-szerző és a kedvtelésből művelt vadászat tulajdonképpen nem különbözik egymástól, miként a vadászati technikák, stílusok vagy a vadászfegyverek hatékonyabbá válása sem hoz változást a vadászat lényegében. A vadászat *belül* csak cél és eszköz vonatkozásában alkot ellenpólust a sportvadászat és a létfenntartást, a fennmaradást elősegítő vadászat. „A hasznossági alapon úzított vadászatban a vadász valódi célja, amire törekszik, s amit értékkel: az állat halála. Minden egyéb, amit ezt megelőzően tesz, eszköz csupán, hogy ezt a célt elérje, amely nem más, mint az ő formális szándéka. [...] A sport-embert nem a zsákmány halála érdekli, nem ez a szándéka. Őt éppenséggel azok a dolgok érdeklik, amiket ezt megelőzően kellett tennie a siker érdekében: vagyis a vadászat. Ezzel tényleges céllá válik az, ami korábban eszköz volt csupán. A halál lényegbevágó, mivel nélkülül nincs hiteles vadászat; az állat megölése annak természetes végét, végcélját jelenti: a vadászat végcélját, annak lényegazonosságában, *nem* pedig a vadászét.”<sup>711</sup>

---

<sup>710</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 36-37. Kétségtelen, előfordulnak a vadász számára végzetesnek bizonyuló vadűzések is. Ekkor beszélünk vadászbalesetről, vadászati műhibáról, ami, kiváltságosokról lévén szó, olykor történelmi ficamot is jelenthet: „Bethlen Miklós, a szemtanú, leírja [1708!] Zrínyi Miklós halálát [1664]. Hát az úgy volt – fohászodik –, hogy elmenénk vadászni... S néhány »keresetlen sorban«, mint ma az újságírók mondanák, leírja a legtragikusabb magyar vadászatok egyikét: mint fordult vissza a vadászat végén ez a nagy ember egy Paka nevű hajtója biztatására, mint indult el, megkeresni egy megsebzett vadkan nyomát, s rövid idő múltán ezt a hőst, nagy katonát, kitűnő vadászt mint öklelte fel halálosan a megsebzett vadkan... Ez a történelem? Nem, ez az örök műhiba a történelemben. Nemcsak történelem van. Vadkan is van egy Zrínyi mellett, baleset is van.” In: Márai Sándor: *Napló* 1943-1944. [1943] Budapest: Akadémiai/Helikon, é.n., 99-100. A vadásztragédiák krónikájában önálló fejezetet érdemelnének a vadászbalesetnek álcázott, valójában gondosan kitervelt merényletek, melyek nyomán legendáriumok sokasága született.

<sup>711</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 94-95.

Norbert Elias remek esszéjében<sup>712</sup> meggyőzően rajzolja fel annak az emberi indulatszabályozási folyamatnak az ívét, amely során az ember eltávolítja magától önnön archaikus agresszivitását, az ősi késztetések civilizálódnak, a nyers erő helyébe a kifinomult szellemesség lép. A vadásztevékenységet, a vadászterőszakot azonban lényegéből adódóan nem jellemezheti olyan civilizálódási, pacifikálódási változás, mint a katonák, a hóhérok vagy a párbajhősök világát, a vadász vonatkozásában nem mutathatjuk ki az erőszak fékeződésének, az agresszió mérséklődésének folyamatát. A vadászat továbbra is az ösztön és a vér szimfóniája, feszültségteljes, vibráló élet-halál harc, melynek záró aktusa legtöbbször valóságos *állati* halált okoz. Az élet kioltása igazi drámai helyzetet idéz elő, amit csak fokoz a kiontott vér, a préda testén megjelenő *vérfolt* velőtrázó látványa. Ilyenkor egy pillanatra a döbbenet csendje üli meg a szemlélőt, szinte mi, olvasók is érezzük a mélységet e csendnek. A vadászat színpadán csak ekkor, a véres jelenetet követően, a kioltott életet jelképező vérfolt szemügyre vétele után gördül le a függöny.

Minden kultúra tilalommal tekint az élet elvételére. A vadász szégyenpadra ültetésekor fejére olvassuk az Ószövetség konkrét, jogi értelmű „Ne ölj!” parancsolatát. Korunkban, amikor arra törekszünk, hogy erkölcsi rendszerünket az állatvilág irányába is kiszélesítsük, a „Ne ölj!” tilalomfa mellé már az „Állatot se ölj!” tilalomfát is elültettük. Az angolszász országokban már stabil alapokkal rendelkezik az állatvédelem, közismert kifejezésnek számít az *animal rights* (állati jogok) vagy az *animal welfare* (állati jólét), elismerést vívtak ki maguknak az állatvédők és állatjogi mozgalmak,<sup>713</sup> a vadászember nem kerülheti meg a szembesülést ezzel a teherterheléssel. S a vérbeli vadász ezt meg is éli, halált hozó tevékenységét minden korban bűnösségérzet lengi át, valamiféle belső vívódáson, traumán esik át emiatt. „A jó vadászhoz hozzátartozik a nyugtalan lelkiismeret a halállal kapcsolatban, amit éppen ő hoz a pompás állatra.”<sup>714</sup> Arra a kérdésre, hogy ez miért van így, nincsenek világos magyarázataink, ezen a ponton súlyos dilemmák tornyosulnak a látóhatárunkon. Jóllehet számos nagy ívű gondolati kísérlet született már egzisztenciális alapmotívumaink megragadására, ezekről pusztán fátyolos tudással rendelkezünk. Pontosabban: mégsem igazán értjük mindazt, amit tudunk. A kultúra függőnye mögött olyan problémák lappanganak, mint az ember és az állat egymáshoz való viszonyának

<sup>712</sup> Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation* I-II., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

<sup>713</sup> „Minden tudományt megelőzően és minden tudományon túl az emberiség úgy tekint magára, mint olyasvalakire, aki az állatvilágból emelkedett ki, de nem bizonyos abban, hogy teljes egészében meghaladta-e azt. Az állat továbbra is túlságosan közel áll hozzánk ahhoz, hogy ne érezzünk vele valamilyen rejtélyes közösséget.” In: José Ortega y Gasset: Id. mű 83.

<sup>714</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 82.

tisztázatlansága; a halál jelenségének, a – természetes módon vagy mások beavatkozása révén bekövetkező – halál titkának minden értelmezési erőfeszítésünk ellenére megmaradó megfejthetlensége. Ugyancsak sok évszázados viták folynak a háborúk jogosságáról, miközben magát a háború lényegét érintetlenül hagyjuk. Nem árt emlékeztetnünk rá, hogy a pusztító háborúk a különböző *kultúrák* szerves jelenségei, civilizált történelmünk állandó kísérői, s a háborúk fókuszpontját mindmáig az emberek elpusztítása jelenti. Amikor elakad a lélegzet, az embert cserbenhagyják a szavak, ám az élet összeroppanthatóságánál nem kevésbé átláthatatlan számunkra az a kérdés sem, hogy mennyire vagyunk urai saját életünknek.

A végső okok megfoghatatlanságán túl mégis úgy tűnik, hogy a létezés világa örökös küzdőtér, a létezés alapmotívuma az, hogy az egyik létező megpróbál a másik fölé kerekedni, arra törekszik, hogy a másikat uralma alá hajtja. Az élőlényeknek az a birtoklási beállítódása, uralmi sóvárgása, amit a jeles francia gondolkodó, Pierre Bourdieu a *libido dominandi*<sup>715</sup> fogalmával ragadott meg, a vadászat esetében – akár a vadászszákmány élve elfogásáról, akár elejtéséről van szó – az *élet* birtoklására irányul. E tevékenység lényegéből adódóan a vadász nem érheti be kevesebbel, csak ezáltal érezheti a vadászatot beteljesülésnek. A vadászat tehát éppen valóságos drámája által az, ami. „Ha a sportvadász elejti a vadat, nem azért teszi, hogy végezen vele, nem válik gyilkossá; hanem az állat halála birtoklásának, megszerzésének legtermészetesebb formája.”<sup>716</sup> A vadászat sikerességének, a szákmányállat valóságos *legyőzésének*, teljes birtokba vételének, melyben nem vitathatjuk a szerencse szerepét sem, a trófea a szimbóluma. A vadászszenvedély a pompás trófeák gyűjtésében is megmutatkozik, a vadászban ott munkál egy örökös kielégületlenség, a trófeagyűjtés kényszere. Ez a soha ki nem elégíthető vágy, a trófea iránti hajsza mennyiségi szenvedélye az, ami a vadászt egyre továbbhajtja, továbbbúzi, s így a vadászat soha nem ér véget, mindig újrakezdődik.

Láthattuk, annak ellenére, hogy definíciókban nem szűkölködünk, komoly próbatételre vállalkozik az, aki a vadász lényegi jellemzőinek ered a nyomába. Yebes gróf magyar kortársa, Széchenyi Zsigmond gróf (1898-1967), a neves vadászíró 1907-től, kilencéves korától egészen élete végéig vadásznaplót vezetett. A vadászatot ez a legendás vadász, spanyol vadásztársával egybehangzóan, „vadűzsként és erdőzúgásként, de *több* erdőzúgásként” határozta meg, ám ő maga is elbizonytalanodott akkor, amikor emlékei között kutatva a vadász mibenlétét akarta értelmezni: „Hogy mióta vadászom, ezt még csak ki tudom deríteni a naplóból. Hogy azonban mióta vagyok vadász, ez már nehezebb kérdés.”

---

<sup>715</sup> Pierre Bourdieu: *Férfiuralom*. Budapest: Napvilág, 2000.

<sup>716</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 38.

A vadász fogalma, éppen nehezen megragadhatósága által, könnyen átcsúszik a harcos, a katona vagy éppen a természetkedvelő fotós fogalmába. Azonban sem a földműves-állattenyésztő, sem a katona, sem a botanikus, sem a turista nem képes a természeti létmód közvetlen megélésére, hiszen útra kelésekor ösztöneit továbbra is szögre akasztva hagyja, és tipikus kultúrlényként érkezik a számára külsőként megnyilvánuló, humanizált területként létező természetbe.<sup>717</sup> Ortega határozottan elkülöníti a készletek és a tiltakozás fájdalmas zűrzavarából született és látszólag hasonló türelemmel, tűrőképességgel úzótt álszent, vasárnapi vadászatot – amelyben nincs vadászat, csak olyan tündérajátékot játszanak a szereplők, amelyben úgy tesznek, mintha volna – a tulajdonképpeni vadásztól. Éppúgy nem tekint a vadászatnak az erőfeszítést nélkülöző, inkább a mérsárlással rokonítható, „puszta célba lövésként” gyakorolt vadelejtést, miként az inkább a természetjárás tárgykörébe sorolható, nyakba akasztott kép- vagy hangrögzítő eszközökkel történő zsákmányszerzést. „A fényképezőgéppel való vadászat modorosság, nem pedig kifinomultság; olyan etikai mandarinizmus, ami semmivel sem kevésbé sajnálatra méltó, mint az értelmiségiek sokféle más mandarinizmusa.”<sup>718</sup> A kocavadászok ezen népes táborát a mesterkéeltség és az infantilizmus jellemzi, ami jól megmutatkozik akkor, ha állatképekből vagy állathangokból összeálló trófeagyűjteményeiket szemléljük, kép- vagy hangvadászkalandjaikat hallgatjuk. A lencse- vagy mikrofonvégre kapott vadak esetében az élet helyett csupán az élet *nyomának* feszültségmentes, vizuális vagy akusztikus *látzat*birtoklása történik. Aki nem képes megölni az állatot, vagy nem szenved meg az állat életéért, abban nem dolgozik valóóságos vadászszenvedély. Amikor a kultúrlény nyakába veszi fényképezőgépét, kameráját vagy magnetofonját, parabola-hangtűkrét, s a vadak nyomába ered, nem árt óvatosnak lennie, nehogy a sors ugyanarra a vadászmezőre vezérelje, ahol akkor éppen egy sportvadász tevékenykedik. Ebben az esetben már csak a vadász lelkiismeretére hagyatkozhat.

---

<sup>717</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 123-127.

<sup>718</sup> José Ortega y Gasset: Id. mű 33., 89-92.

Napjainkban a jövőért és a természetért való aggodalom az etikus viselkedéssel kapcsolatban is új szempontokat állított előtérbe. A bioetikus V. Potter az etika kérdését az emberiség túlélésével köti össze. Jó az, ami elősegíti az emberi faj fennmaradását, rossz pedig az, ami ezt korlátozza.<sup>719</sup> Hans Jonas etika felfogásában szintén központi szerepet kap az emberi nem fennmaradásának a problémája. *„Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet földi megmaradásával.”*<sup>720</sup> Jonas 1979-ben – hetvenhat évesen – tette közzé főművét *„Das Prinzip Verantwortung: „Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation”* címmel. Öt évvel később angolul is publikálja könyvét: *‘The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age’* címmel. A könyv olyan etika kidolgozásának kísérlete, amely a technológiai korszak emberének is eligazításul szolgálhat. A közgondolkodás szerint a technika pusztán egy semleges eszköz, s nem tárgya az etikának. Jonas nemcsak elutasítja ezt a tézist, hanem egyben meg is mutatja, hogy melyek azok a rejtett előfeltevések, amelyek miatt mind-ezidáig a technikai jellegű cselekvést erkölcsi értelemben semlegesnek tekintettük.

## 1. A FELELŐSÉGTŐL A LELKIISMERETIG

A köznyelv szerint a felelősség: *„Az a kötelezettség, amelynek alapján valaki, valami felelős valakiért, valamiért.”*<sup>721</sup> Ha felelősségre vonunk valakit, akkor kényszerítjük, hogy tettéről számot adjon, és viselje a következményeit.<sup>722</sup> A 'felelősségérzet' pedig *„A tetteink kötelességeink iránti felelős-*

---

<sup>719</sup> Potter, V. R.: *Bioethics, Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Inc., 1971.

<sup>720</sup> Jonas *‘The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age’* University of Chicago Press, Chicago, & London 1984. 11.o. *„Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”* or expressed negatively *„Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life”*;

<sup>721</sup> Magyar Értelmező Kéziszótár. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1992 <felelősség> címszó 374. o.

<sup>722</sup> Uo.

*ségünk átérzése.*” Ezzel szemben ’felelőtlen’ az aki „*tetteinek következményeivel (vétkes módon) nem törődik.*”<sup>723</sup> Egy másik meghatározás szerint: „*A felelősség az a kötelezettség, hogy vállaljuk a következményeket.*”<sup>724</sup>

(i) A felelősség fogalmának tehát egyik fontos eleme, hogy minden cselekvésnek *következményei* vannak, s ennek az általános összefüggésnek az ismerete minden (beszámítható) cselekvőtől elvárható. Természetesen nem elég általában tudni, hogy cselekedeteinknek következményei vannak, hanem pontosan tudnunk kell egy-egy speciális cselekedetünk speciális következményeit is. Óriási különbség lehet azonban egy tett objektív értelemben vett lehetséges következményei és aközött, hogy ezeket a cselekvő – a saját korában és saját ismeretei mellett – mennyire képes belátni. Például számos korai kultúra és civilizáció módszeresen irtotta az erdőket, de többnyire nem volt a tudatában annak, hogy ezzel milyen rossz helyzetbe hozza a leszármazottait. Viszont a racionalitás és a tudomány fejlődésével párhuzamosan a modern ember, legalábbis elvileg, egyre inkább képes arra, hogy cselekedeteinek a lehetséges következményeit belássa. Erre pedig a változások felgyorsulásával, az ún. technikai fejlődés és haladás kiteljesedésével párhuzamosan egyre nagyobb szükség van.

Maguk a lehetséges következmények több szempontból is csoportosíthatók. Egyrészt fontos kérdés, hogy a következmények kire vonatkozhatnak. A lehetséges következmények érinthetik magát a cselekvőt illetve ’másokat’ is, ahol ez utóbbi fogalom tovább tagolható. Amennyiben a ’mások’ fogalma vonatkozhat a cselekvőnek a térben és/vagy időben vett közvetlen társaira, de érintheti a térben és/vagy időben távol élő embereket is. Másrészt megkülönböztethetünk alapvetően pozitív, negatív vagy éppen semleges következményekkel járó cselekedeteket. Az erkölcs szempontjából különösen fontosak azok a tettek, amelyek ’másokra’ nézve negatív következménnyel járnak. Harmadrészt a lehetséges következmények csoportosíthatók a következmények kialakulásának a valószínűsége szerint is. Itt az egyik végpontot a biztosan bekövetkező, míg a másik végpontot a rendkívül kis valószínűséggel bekövetkező következmények jelentik (lásd a félelem heurisztikája). Gyakran előfordul, hogy a cselekvőnek választani kell a rá vonatkozó azonnali és biztos pozitív, illetve a távoli ’másokra’ vonatkozó bizonytalanabb negatív következmények között. Jonas hangsúlyozza, hogy a térben és időben távol élő, de cselekvésünk által negatívan érintett mások szempontjait is figyelembe kell vennünk, még akkor is, ha ezek a következmények nem biztosak, hanem csak kisebb vagy nagyobb valószínűséggel rendelkeznek.

Az egyes emberek korlátozott belátóképességéből, továbbá a fent említett dilemmákból is következik, hogy a közösségek nem hagyatkozhatnak csak

---

<sup>723</sup> Im. <felelőtlen> címszó 374. o.

<sup>724</sup> [http://www.megoldasok.hu/cikkek/cikk\\_felelosseg.htm](http://www.megoldasok.hu/cikkek/cikk_felelosseg.htm)

az egyes embereknek az ismereteire vagy erkölcsiségére, hanem a különböző erkölcsi és jogi normáknak – többek között – éppen az a feladatuk, hogy nyilvánvalóvá tegyék a közösség minden tagja előtt, hogy mi az amit meg lehet és mi az amit nem lehet megtenni. Itt persze mindig felmerül két különböző kérdés, nevezetesen, hogy a közösség tagjainak viselkedése mennyire van összhangban a közösség normáival, másrészt, hogy maguk a normák mennyiben vannak összhangban a valós helyzettel, azaz mennyiben orientálják helyesen a cselekvőket. Ez utóbbi kérdés, különösen a gyorsan változó modern társadalmakban releváns. Ebből a szempontból különösen jó példa a technika és technológia gyors változása, amelynek eredményeképpen viszonylag gyorsan teljesen új helyzetek és szituációk alakulhatnak ki. Egyszerűbb esetben ez csak azt jelenti, hogy a régi normákat új jelenségekre kell alkalmazni: például lopásnak tekinthető-e a szoftverek másolása. Más esetekben viszont alapvetően új szempontokat kell megfogalmazni, pl. a nyugat kultúrában ilyennek tekinthető a jövő generációk, vagy éppen a természeti környezet védelme.

(ii) A felelősség fogalmában a másik fontos elem a kártérítési kötelezettség. *„Felelősség alatt általános értelemben valamely cselekmény következményeinek viszonzási kötelezettségét értjük.”*<sup>725</sup> A viszonzási kötelezettség nyilvánvalóan arra utal, hogy ha a cselekvő (elkövető) kárt okoz másnak (károsultnak), akkor köteles a károsultat kárpótolni. Feltehetően erre utal az is, hogy a 'felelősség' fogalma, etimológiailag összefügg a 'felel' fogalommal; hiszen *„aki felel az (felelősséggel) számot ad valamiről. Tettéért bíróság előtt felel.”*<sup>726</sup> Ez az összefüggés a legtöbb európai latin nyelvben is megtalálható. Eredendően feltehetően a cselekvő (károkozó, elkövető) közvetlenül a károsultnak „felelt”. Később a károkozó már nem (vagy nemcsak) a károsult előtt felelt a tettéért, hanem a bíróság előtt is. Mindenesetre a felelősség fogalma a következő három szereplőt érinti: cselekvőt, vagyis a felelős személyt, a károsultat, akinek a felelős személy kárt okozott, illetve az autoritást, aki a cselekvő személy felelősségét megállapítja.<sup>727</sup>

Mivel a legtöbb ember szocializációja során a külső hatalmakat és autoritásokat (apa, tanító, rendőr, közvélemény, Isten stb.) képes interiorizálni, ezért a felelősség mögött nemcsak egy külső hatalom, hanem egy belső kényszer is áll. Így ha valaki felelősséget vállal valamiért, akkor erkölcsi kötelezettséget is a vállalt feladat ellátásáért. Azaz a felelősség nemcsak a külső kényszeren, a megbízó és a mögötte álló autoritásoktól való félelmen nyug-

<sup>725</sup> Mészáros Ádám: *Büntetőjogi alapismeretek* – egyetemi jegyzet az SZTE BMI hallgatói számára. 10. o. <internetes verzió>

<sup>726</sup> *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1992 <felel> címszó 374. o.

<sup>727</sup> V.ö. Zsolnai László: *Ökológia, gazdaság, etika*. Helikon Kiadó, Budapest 2001. 101-103. o.

szik, hanem egy belső kényszeren is, amelyben feltehetően fontos szerepet játszik a lelkiismeret. Sőt a lelkiismeret, mint autonóm entitás, elvileg olyan esetekben is kiválthatja a felelősségérzetet és a felelősségteljes viselkedést, ahol ezt a legalitás még nem követeli meg. Gyakran éppen a legalitás és a moralitás közötti különbség és feszültség biztosítja, hogy a közösségek, különösen az olyan gyorsan változó közösségek mint a nyugati társadalmak, erkölcsi szinten is képesek legyenek alkalmazkodni azokhoz a változásokhoz, amelyeket döntően éppen ők idéztek elő, jelentős részben éppen a technikai haladás révén.

## 2. AZ EMBERI CSELEKVÉS MEGVÁLTOZOTT JELLEGE

A környezeti gondolkodásban már számos szerző (Hardin<sup>728</sup>, Hermann Daly<sup>729</sup>) rámutatott arra, hogy az embernek a természethez való viszonya régen és ma alapvetően különbözött egymástól. László Ervin a nyugati gondolkodással kapcsolatban egyenesen *kőkorszaki illúzióról (neolithic illusion)* beszél, amennyiben még mindig úgy gondoljuk, hogy a földi természet ökológiai és fizikai erőforrásai kimeríthetetlenek és végtelenek.<sup>730</sup> David Korten közgazdász szerint az amerikai mentalitás egyik meghatározó eleme az a kulturális élmény, hogy történelmük kezdetén bőségesen álltak rendelkezésre szabad területek, s ez vezetett az ún. *határ- vagy cowboy mentalitáshoz vagy etikához*.<sup>731</sup> Itt lehet utalni John Locke társadalomfilozófiájára, aki szintén a bőségesen rendelkezésre álló természeti erőforrások koncepciójából indult ki, és ezen az alapon érvelt a magántulajdon, a munkaérték-elmélet és a gazdasági liberalizmus mellett.<sup>732</sup> A technika állandó sajátossága az emberi történelemben, mondhatjuk-e mégis, hogy megváltoztak jellemző tulajdonságai? – kérdezi Jacques Ellul.<sup>733</sup> Igenlő válasza szerint a múlt és a jelen technikája között radikális különbség van. Döntően azért, mert a tizennyolcadik századtól a technika már az alkalmazott tudományokból ered, szemben a korábbi technikával, amely lényegében a kézművességgel

<sup>728</sup> Hardin, G.: *The Tragedy of the Commons*. Science. 1968. December 13. 1243-47. o.

<sup>729</sup> Daly, H. E.: *Stady-State Economics: A new paradigm*. New Literary History, 1993. 24: 811-816. o.

<sup>730</sup> László Ervin: *The Choice: Evolution or Extinction? A Thinking Person's Guide to Global Issues*. A Jeremy P. Tarcher/ Putnam Book. New York, 1994. 69-74. o.

<sup>731</sup> Korten, D. C.: *A tőkés társaságok világaluralma*. Magyar Kapu Alapítvány EKF Hálózata. Budapest 1996.

<sup>732</sup> Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról* Gondolat Kiadó Budapest, 1986. §25-30.

<sup>733</sup> Ellul, Jacques: *The technological society* /Vintage Books, New York 1964.



kapcsolódottak össze. Ezért állítja Ellul, hogy míg a múlt technikája csak egy közvetítő eszköz volt ember és a környezete között, addig a modern technika önmagában vett valósággá vált.<sup>734</sup>

## 2.1 A TERMÉSZET MINT BŐSÉGSZARÚ

Szophoklész Antigonéjának híres kardalát elemezve Jonas megmutatja, hogy a mű születése idején, kb. 2500 évvel ezelőtt az ember-természet viszony alapvetően különbözött a jelenlegi helyzettől. A himnusz az embert törekény létezőként mutatja be, amint megpróbálja kihasítani magának a természetből azt a területet, ami létének fenntartásához elengedhetetlenül szükséges. A természettől elhódított térben az ember várost alapított, amelynek az a rendeltetése, hogy körülzárja és megvédje az embert. A város az ember legmaradandóbb műve, egy olyan mikro-világ, ahol a saját törvényei szerint viszonylag szuverén módon élhet. Ebben a helyzetben az ember és a természet el van választva egymástól, miközben a természet gondoskodik önmagáról és az emberről is. Ebben korban az emberek joggal aggódtak, hogy sikerül-e fennmaradniuk a kiszámíthatatlan és gyakran ellenséges természeti erők ellenében, viszont az a kérdés fel sem merült, hogy magának a természetnek sikerül-e fennmaradnia az ember többnyire ellenséges és pusztító tevékenysége ellenére. A görögök számára, de még sokáig a történelemben a természet egy elpusztíthatatlan és kimeríthetetlen bőség-szarú, amelyből az ember bátran meríthet.<sup>735</sup> E felfogás legfontosabb ontológiai-etikai sajátosságait Jonas nyomán a következőkben foglalhatjuk össze:

(i) Jonas érvelésében fontos szerepet kap az a gondolat, hogy ami adott, ami elpusztíthatatlan, arra vonatkozólag nincs értelme mérlegelni viselkedés lehetséges következményeit. S ilyen adottságnak tekinthető a földi természet és maga az ember is. Természetesen, ha a cselekvő eleve nem vesélyeztetheti az emberi lét alapvető struktúráját, akkor az egyes ember illetve az egyes közösségek felelőssége, s a felelősségből fakadó kötelezettségei is háttérbe szorulnak. Ez az előfeltevés logikusan vezet egy olyan korszakhoz, a modernitáshoz ahol a felelősség fogalma alig kap szerepet.

(ii) Az adottnak tételezett természettel a szintén adottnak tételezett ember mindennemű érintkezése pusztán technika (vagyis techné) kérdése.<sup>736</sup> Ezen

---

<sup>734</sup> Im. xxix. old.

<sup>735</sup> Jonas, Hans: Az emberi cselekvés megváltozott természete In: Lányi András (ed): *Természet és Szabadság*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 144. o.

<sup>736</sup> A „techné” sokrétű jelentése, leginkább *ügyességet*, valami előállításának a *művészetét*, azt az emberi képességet jelölte, amely a „poészis” törvényét követi, vagyis *alkotó* jellegű. A „techné” így olyan „tudás”, amely lehetővé

hagyományos felfogás szerint a természet átalakítását (ha tetszik művelését) elősegítő technika nemcsak, hogy etikai szempontból problémamentes, hanem mint a haladás eszköze önmagában jó, helyes és kívánatos. Ez a „technooptimista” felfogás az újkortól fogva erőteljesen jellemzi a nyugati gondolkodást, s ennek reprezentatív gondolkodói – a Jonas által is elemzett – Bacon, Descartes, Comte, Marx stb.

(iii) A fentiekből következően etikai jelentés csupán a közvetlen ember-ember közötti viszonyban létezhet. Ebben a relációban viszont könnyen és azonnal belátható, hogy mi a jó és mi a rossz; hiszen jó cselekedet az, ami „itt és most” jó. *„Az etikának így az volt a »dolga«, hogy az itt és mosttal törődjön, olyan alkalmakkal, amilyenek emberek között támadnak, a magán- és közélet ismétlődő, tipikus helyzeteivel. A jó ember az volt, aki erényesen és bölcsen bánt ezekkel az alkalmakkal, művelte magában az erre való képességet, és egyébként tudomásul vett az ismeretlent.”*<sup>737</sup> Tehát a nyugati közösségekben egy olyan normarendszer alakult ki, amely szerint csak az a viselkedés tekinthető rossznak és erkölcstelennek, amely közvetlenül sérti a cselekvő vagy a közösség tagjainak az érdekeit.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a felelősség és a szabadság két különböző értelemben is kapcsolódik egymáshoz. Egyrészt a felelősség előfeltétele a cselekvő szabad akarata: egy tett (pl. egy bűncselekmény) elkövetése csak akkor róható fel a cselekvőnek (elkövetőnek), ha szabad akaratánál fogva dönthetett az adott tett elkövetése mellett vagy az ellen.<sup>738</sup> Másrészt abban az értelemben is felmerül a szabadság problémája, hogy mi az amit a cselekvő (szabadon) megtehet. Mint tudjuk a természeti állapotban az ember természeti jogánál fogva bármit megtehet, amit tud. *„A természeti jog amit az irodalomban általában, jus naturalénak neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelent, hogy önmön erejét saját akarata szerint lényegnek, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.”*<sup>739</sup> A társadalomban az ember természeti jogát a társadalmi kötelezettség és felelősség ellensúlyozza.

A „Szabadságról” című munkájában J. S. Mill különbséget tesz az elsődlegesen önmagunkra és az elsődlegesen másokra vonatkozó cselekedetek

---

teszi az ember számára eszközök, gépek, vagy éppen műalkotások előállítását. (Ropolyi László: Technika és etika In: *Kortárs etika*. Szerk.: Fekete L., Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004. Megjelent a 245-292. oldalakon <http://hps.elte.hu/~ropolyi/publications/techet.doc>)

<sup>737</sup> Jonas in Lányi (2000) Im. 146. o.

<sup>738</sup> Mészáros Ádám: *Büntetőjogi alapismeretek* – egyetemi jegyzet az SZTE BMI hallgatói számára – 2005. 10. o.

<sup>739</sup> Hobbes, Thomas: *Leviatán* Kossuth Kiadó Budapest, 1999. I. kötet, 14. fejezet, 171. o.

között. Az utóbbiak határa mások szabadságánál húzódik meg és csak itt engedhető meg az államnak az emberi szabadságot korlátozó beavatkozása. Mindezt egy neves környezetetikus, Sylvan a következőképpen fogalmazta meg: „*A nyugati világ liberális filozófiája úgy tartja, hogy bárki megteheti azt, amit óhajt, feltéve (1) hogy nem árt (harm) másoknak (others) és (2) valószínűleg nem árt magának helyrehozhatatlan módon.*”<sup>740</sup> Tehát egy viselkedés erkölcsi szempontból az (1)-es alpont szerint csak akkor korlátozható, ha az egyértelműen árt másoknak: gyakran előfordul, hogy nem értünk egyet mások viselkedésével, de a kérdés nem ez, hanem az, hogy viselkedésük árt-e nekünk. Ez az erkölcsileg nem elítélhető, tehát engedélyezhető viselkedés körét még inkább kiszélesíti.

Felmerül a kérdés, hogy hogyan kell értelmezni a ’mások’ (others) fogalmát. A jelenleg uralkodó értelmezés ’mások’ fogalma alatt döntően az „itt és a most” élő konkrét embereket, vagyis az adott közösség tagjait érti. Viszont a modern technika használatának eredményeképpen, ahogy arra Hans Jonas is rámutatott, egyre inkább felmerül a tőlünk térben (pl. a harmadik világ lakossága) és időben (jövő generációk) távol élő „mások” károsításának a problémája. Ha a ’mások’ fogalmába beleértjük a jelenleg létező egész emberiséget, illetve a jövő generációnak tagjait is, akkor egy jelentős lépést teszünk az antropocentrikus környezetfilozófia felé. Egy ilyen értelmezés persze jelentősen szűkíti egy adott közösség tagjai számára az erkölcsileg elfogadható viselkedés körét. Elvileg tehát a liberalizmusnak van olyan értelmezése, amely összhangba hozható a mérsékelt (antropocentrikus) környezetfilozófia szemléletével. Sőt, ha a ’mások’ fogalmába beleértjük a természeti létezőket is, akkor a radikális (nem-antropocentrikus) környezetfilozófia platformjára kerülünk. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a közfelfogás alapvetően szemben áll még az antropocentrikus környezetfilozófia gondolkodásával is, hiszen a ’mások’ fogalma alatt döntően csak az adott közösség éppen most élő tagjait értik. (Így például az üzletemberek érdeklődése leszűkül a tényleges fogyasztókra, míg a politikusoké a választókra.)

Míg a J. S. Mill nevével fémjelzett klasszikus liberális felfogás a hangsúlyt ’mások’ érdekeinek és szabadságának a védelmére helyezi: „*bárki bármit megtehet, feltéve hogy nem árt másoknak*”, addig az Adam Smith nevéhez köthető gazdasági liberalizmus, s azon belül a láthatatlan kéz koncepciója egyértelműen arra szólítja fel a szereplőket, hogy mindenki csak a saját hasznát keresse, mivel feltételezi, hogy a verseny és a piac „láthatatlan keze” végül is elvezet a közjóhoz. Korunkban a gazdasági liberalizmus, (lásd neoliberalizmus) nemcsak egyre befolyásosabbá, hanem egyre doktrénrebbé is válva azt hangsúlyozza, hogy az egyén maximum csak önmagáért, a saját érdekeinek az érvényesítéséért a felelős, vagyis tagadja a cselekvő

<sup>740</sup> Richard Sylvan (Routley) In Zimmermann (1993) 12-21. o.

másokkal szembeni felelősségét. Ez a felfogás nagyon emlékeztet a természeti állapotra, ahol bárki bármit megtehet, amit képes megtenni, vagyis egy olyan hobbesi értelemben vett anarchikus állapotra, amelyet éppen a társadalmi sajátosságok hiánya jellemez. Mondanom sem kell, hogy Jonas felelősség fogalma élesen különbözik ettől a felfogástól.

## 2.2 A SZÚKÓS TERMÉSZET

Korunkban az ember-természet viszonya egészen más jellegű mint az ókori görögök esetében. A modern ember már teljesen belakta illetve uralma alá vonta a természeti-környezetét. Ebből következik, hogy ma már nem tehető különbség a bioszféra és az ember világa között: „*a természetet elnyelte a mesterséges*”.<sup>741</sup> Ennek pedig a messzemenő következményei vannak: Egyrészt az ember a saját világából vonja ki a forrásokat és saját világát szennyezi; másrészt így megszűnt a földi természet adott jellege, hanem egy sérülékeny és könnyen elpusztítható minőséggé vált. Sőt ezzel párhuzamosan az ember, illetve az emberiség adott jellege is megszűnt. A bioszféra pusztítása két különböző, de egymással szorosan összefüggő kérdést is felvet: az emberiség illetve a földi természet fennmaradásának a kockázatát. Az előbbi kérdés még értelmezhető az antropocentrikus gondolkodás keretei között, míg az utóbbi már kivezet abból.

Mindezek az ontológiai jellegű változások azonban ma még alig érvényesülnek az etikában illetve a mindennapok erkölcsiségében. Így kialakult az a válságos helyzet, hogy miközben az ember teljesen az uralma alá vonta a földi természetet, közben a hozzá való viszonya még mindig azokon a régi elveken nyugszik, amelyeket évezredekkel ezelőtt alakult ki. Ezért hangsúlyozza Jonas, hogy a technika területén bekövetkező változásokat az etika területén is változásoknak kell követni, amelynek az alapelveit röviden a következőkben lehet összefoglalni:

(i) Az emberi hatóképesség megnövekedése miatt a természet, az emberiség illetve maga az ember is mint olyan egy elpusztítható entitássá vált. Ezért ezekkel az entitásokkal kapcsolatban minden egyes cselekvőnek mérlegelnie kell a viselkedésének a következményeit. Leibniz nyomán<sup>742</sup> Jonas amellett érvel, hogy „Az emberiségnek nincs joga az öngyilkossághoz”<sup>743</sup>, illetve, hogy „Az »ember« léte soha sem tehető kockára”<sup>744</sup>

---

<sup>741</sup> Jonas in Lányi (2000) Im. 151. o.

<sup>742</sup> Jonas (1984) 2. rész V. fejezet 3 pont („Leibniz kérdésének jelentése: „Miért van inkább valami, mint semmi?”)

<sup>743</sup> Jonas (1984) 2. rész III. fejezet 4 pont

<sup>744</sup> Jonas (1984) 2. rész III. fejezet 5 pont

(ii) A változékonny és pusztuló természettel a változékonny és törékeny ember döntően a technika segítségével érintkezik. A természet átalakító technika mind a természet mind az ember szempontjából egyaránt vezethet jó vagy rossz következményekhez. Így az a technooptimista koncepció, amely az 17-19. század gondolkodását az újkortól a marxizmusig, a felvilágosodástól a pozitívizmusig egyaránt jellemezte, az a 20. század második felétől (kései Heidegger<sup>745</sup>, frankfurti iskola<sup>746</sup>) egyre több kétséget és kérdést vett fel.

(iii) A fentiekből következik, hogy az etikai jelentés nem szűkíthető le a közvetlen ember-ember közötti viszonyra, hanem magába kell foglalni a cselekvőtől térben és időben távol élő 'mások', döntően emberek, de végső

<sup>745</sup> Heidegger technikakritikai írásaiban rámutat arra, hogy a technika lényege éppen nem valamilyen technikai vagy gépszerű sajátosság. A technika első-sorban egy sajátos megismerése a világnak. Az a fajta perspektíva azonban, amelyet a modern technikai-tudományos világkép sugall a természetet rendelkezésre álló erőforrásként (Bestand) vagy állományként tünteti fel, valami olyan dologként, melyből az emberek csak a számukra szükséges energiát, nyersanyagokat veszik ki. A modern technika, vagyis a feltárásnak az a módja, amely mindenben rendelkezésre álló erőforrást lát, az állvány (Gestell) elnevezést kapta. Amennyiben az állványozás módján létezőnk, viszonyunk a világhoz és másokhoz változatlanul egydimenziós marad. Egy és csakis egy arcáról ismerjük meg a Földet mint hasznosítandó és kiaknázandó erő- és nyersanyagforrást. Mindez pedig azért veszélyes, mert elveszik a „kezdetibb igazságok feltáráának” a képessége, mely az embert igazából emberré teszi. Heidegger a Gelassenheit (elengedettség) szót használja annak az emberi diszpozíciónak a meghatározására, amely lehetővé teszi feltároló szabadságunkat. Az elengedettség valamiféle lenni hagyást jelent anélkül, hogy a dolgokat uralomnak vagy eltárgyasító birtoklásnak vetnénk alá. Az elengedettség nem egyéb, mint önmagunk megnyitása a dolgok számára, hogy azokat saját magukért értékeljük és értsük. A Heidegger vagy Ellul által is képviselt (szubsztantivista) felfogás azt hangsúlyozza, hogy az ember nem ura az egyre inkább függetlenné váló technikának, hanem sokkal inkább annak kiszolgáltatottja; másrészt technika nem semleges eszköz, hanem közvetíti a saját értékeit.

<sup>746</sup> A kritikai iskola szintén elutasítja 'a technika mint semleges eszköz' felfogást, ugyanakkor hangsúlyozza ezen összefüggő konglomerátum fölött az emberi kontroll lehetőségét. E felfogás szerint a technika hatása elsősorban attól függ, hogy az ember mennyire képes saját viszonyai feletti uralmat gyakorolni. A technika társadalmi kontrolljából azonban nem feltétlenül következik a technika társadalmi hasznossága, hiszen sok múlik azon, hogy a társadalmi rendszer szereplői közül kik, és milyen érdekek szolgálatában ellenőrzik és működtetik a technológiai rendszereket? Gondoljunk például a hadiipar vagy a környezetszennyezés jelenségeire. A frankfurti iskola képviselői mellett ide sorolandó Mumford, Feenberg vagy éppen Hans Jonas is. Végül érdemes megjegyezni, hogy ma már egyre kevesebben osztják az újkor és a felvilágosodás felfogását a technika értéksemleges voltáról, s így a szubsztantivista, vagy a kritikai megközelítések, illetve ezek valamilyen kombinációja került előtérbe.

esetben a nem-emberi létezők szempontjait is. Tehát egy olyan normarendszernek kell kialakulnia, amely szerint minden olyan viselkedés rossznak és erkölcsteleneknek tekintendő, amely sérti a szó teljes értelemben vett 'mások' érdekeit.

Figyelembe véve, hogy az emberi közösségek és a bioszféra is állandó változásban van, ezért az emberi cselekvések és azok következményei és hatásai is állandóan változnak. Ezért van szükség arra, hogy a modern társadalmak a tudomány és a ráció segítségével folyamatosan kutassák a viselkedés új formáinak a lehetséges következményeit, hogy állandóan újra tudják értelmezni a jó és a rossz formáit és képesek legyen új normákat megfogalmazni; miközben az átlag embertől csak az várható el, hogy a közösség által is jóváhagyott és megerősített normákhoz alkalmazkodjon. Tehát az új normák kialakulása egy folyamat eredménye, s így különbséget kell tennünk a közösségen belül az új felismeréseket megfogalmazó gondolkodók, a normaalkotó törvényhozók, illetve a normakövető emberek között. Ezzel párhuzamosan különbséget kell tenni a felelősség különböző szintje között, amelyeket nevezünk az *ontológiai*, a *szubjektív* vagy morális és a közösség által elvárt vagy *legális* felelősségnek. *Ontológiai értelemben* felelősnek tekinthető egy aktor legyen az egy egyén vagy egy közösség, ha viselkedésének következményeként „másokat” vagy éppen önmagát károsítja, függetlenül attól, hogy ennek az összefüggésnek az érintettek tudatában vannak-e vagy sem. Gyakran előfordul, hogy a társadalom elitje már tisztában van bizonyos viselkedések – beleértve bizonyos technológiák felhasználását is – problematikus voltával, miközben közösségi szinten még nincs közmegegyezés az adott viselkedés káros és ártalmas voltáról. Ezekben az esetekben különösen fontos szerepet kap az egyes emberek felelősségérzete, illetve lelkiismeretessége. S persze vannak olyan esetek is, amikor már közmegegyezés alakul ki bizonyos viselkedési formák káros voltáról. Ebben az esetben az adott viselkedés már nemcsak erkölcsi, hanem jogi értelemben is illegális.

### 3. KÉT PÉLDA A TECHNIKA HALADÁS ERKÖLCSI VONATKOZÁSAIRÓL

Kezdetben senki sem tudta, hogy a freon hajtógáz bontja a légkör ózompajzsát, s így ennek az anyagnak a gyártása és felhasználása sérti 'mások' érdekeit; ahol ezek a 'mások' történetesen a 30-40 évvel később és többnyire az északi és déli sarkkör közelében élő emberek és élőlények. A 60-70-es években néhány tudós felismerte ezt az oksági összefüggést, és az eredményeket ismertette az emberekkel. Ezek után már az ökológiailag érzékeny és tudatos emberek *szubjektív szinten* is felismerve a felelősségüket erkölcsi okok miatt nem használták a freon hajtógázt tartalmazó berendezéseket, vagy kozmetikai szereket, miközben a közösség számára ez viselkedés normaként még nem fogalmazódott meg. Végül a nyugati világban általánosan elismertséget kapott ez a probléma, s *a törvény erejével* is betiltották ezeknek a hajtógázoknak a használatát, s ettől fogva a közösség átlag embereitől is elvárható volt, hogy ne használja ezeket az anyagokat.

Érdemes megemlíteni egy másik, a mindennapjainkat sokkal inkább érintő problémát is, nevezetesen a CO<sub>2</sub> mint egy fontos üvegházhatású gáz megnövekedett mértékű kibocsátása és a globális klímaváltozás közötti összefüggést. Ma már az emberek jelentős része tisztában van e két tényező közötti összefüggéssel és azzal is, hogy a globális klímaváltozás felbecsülhetetlen károkat fog okozni a jövő generációinak és magának a bioszférának. Ezért egyre több az olyan ember, aki erkölcsi okokból próbálja tudatosan csökkenteni a CO<sub>2</sub> kibocsátását (pl. hacsak lehet kerékpárral, vagy vonattal közlekedik stb.), s ezzel párhuzamosan a közösségek kollektív szinten is keresik e probléma megoldását, miközben a társadalmak még nem tekintik illegális tevékenységnek a nagymértékű CO<sub>2</sub> kibocsátást. Azaz CO<sub>2</sub> kibocsátásának a túlzott mértéke ma még csak az ökológiailag tudatos és lelkiismeretes emberek számára jelentkezik erkölcsi problémaként.

# HIÁNY ÉS LELKIISMERET VARGA BÉLA BÖLCSELETÉBEN<sup>747</sup>

---

VERESS ILDIKÓ

„Az igazság a lét teljessége,  
tehát hiánynélküliség”<sup>748</sup>

A mikor az Én teljes létét, az „öntét fennállását” értelmezzük, világossá kell tennünk azt, hogy miért előzi, előzheti meg a fájdalom az örömet, a nem teljesség a teljességet. Varga Béla előfeltevése az, hogy az Én adott állapotában mindig valaminek a hiányát szenved, ennél fogva minden cselekedetében az öntudat vezérli annak érdekében, hogy a hiányt pótolja, a fájdalmat megszüntesse. Cél a harmónia, a teljesség visszaállítása vagy újratemtése. A fájdalomban azt érhetjük tetten, hogy az értelem az Ént állandóan arra sarkallja, hogy megszabaduljon a hiányoktól, a hiány okozta fájdalomtól, amely folyamatban egyfajta megváltás érvényesül. Varga ezt így fogalmazza meg, mesterének, Böhm Károlynak az alapállását elfogadva: „Ezen megváltásra ép olyan szüksége van a szellemnek, mint az organizmusnak. Az organikus hiányok az önfenntartás sikerével megszűnnek. Az ösztöni hiány szükségképpen maga után vonja pótlékát. Az ember azonban nemcsak ösztöneinek hatalma alatt áll. A szellemnek magasabb vágyai vannak, mert meg akarja valósítani mindazt, ami benne rejlik. Ez a vágy az emberből sem hiányzik, bármily csekély fokban is van meg némelyekben. Mikor azonban az ember különbséget tesz organikus szükségletei és magasabb céljai közt, öntudatos választást vitt véghez a kettő között. Ezen választásában az öntudat volt a bíráló, a mérvadó....S midőn az öntudat felismerte a tárgyak jelentését, akkor következik azok értékének megbecsülése....Az öntudat célja... az emberi életbe harmónikus rendet teremteni és megakasztás nélküli fejlődést előmozdítani, s azért mérlegeli az öntét minden hiányát, az ösztönök harca felett állandóan őrködik, hogy az öntét nyugalma meg ne zavartassék.”<sup>749</sup> Az utolsó tételének lényege tulajdonképpen az, hogy az Én a tárgyi világ ismeretében eljut az értékelési s egyben döntési folyamathoz, s végső ítéletének következtében megszüntetve a kint, visszaállítja a harmóniát. E döntés tehát nem csupán erkölcsi, hanem az öntudatnak az értékháztartáson belül létrejövő döntése. A lelkiismeret

---

<sup>747</sup> A tanulmány átdolgozott és bővített változata a szerző *A Kolozsvári Iskola I.* című kötetében /Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003./ szereplő, Varga Béla munkásságáról szóló fejezet vonatkozó részének.

<sup>748</sup> Varga Béla: *A logikai érték problémája és kialakulásának története.* Budapest, 1922. 24.

<sup>749</sup> Varga Béla: *A lelkiismeret.* Kolozsvár, 1909. 51.



tehát egy ítélő készség, diszpozíció, amelyben azt kell vizsgálni, hogy ki, mit és hogyan ítél, s ez nem csupán a jó cselekedetre vonatkozik.

Ezek után a következő kérdéseink lehetnek Varga felfogására vonatkozóan:

1. Melyek azok a gyökerek, amelyek alapját jelentik a fenti következtetéseknek?
2. Hol helyezkedik el az individualitás és a lelkiismeret problémája bölcséletében?
3. Mit jelent a lelkiismeret mint „becslési processzus”, amely az értékek minden fajtájára kiterjed?
4. Miért boldogtalanabb a gonoszság, mint vérző áldozata?
5. Hogyan függ össze a kötelességgel, és a hit vonatkozásában milyen igénnyel lép fel?

1. Miután elutasít többféle álláspontot a korábbi és a korabeli elméleteket áttekintve e vonatkozásban, elsősorban Kant és Böhm okfejtéseiből indul ki. A metafizikai vagy teológiai /pl. Origenes, Augustinus, Aquinói, Bonaventura, Rothe/a lélektani / pl. Kant, Schopenhauer, Wundt, Paulsen/ és a szociológiai dominanciájú/ Paul Rée, Spencer/ alapállást egyaránt különféle egyoldalúsággal vádolja, illetve az értelmezésében körülírt lelkismeret-fogalomhoz képest szűköseknek találja azokat.

Ha a *kanti* lelkiismeret-fogalmat járjuk körül a következő tételekkel kell számolnunk: a lelkiismeret nem szerezhető meg, minden emberben mint erkölcsi lényben benne van; „... a lelkiismeretlenség nem a lelkiismeret hiánya, hanem az a hajlam, hogy ne hallgassunk lelkiismeretünk ítéletére.”<sup>750</sup> Kant mivel nemcsak morális, hanem intellektuális adottságként is kezeli a lelkiismeretet, a „belső döntő bíró és vádló” kettőssége a személyiségben azt a kérdést involválja, hogy végül is ki az, aki dönt? Kant válasza ismert: a mindenk fölé hatalommal bíró morális lény, vagyis Isten.”... ezért a lelkiismeretet a tetteinkért Isten előtt vállalt felelősség szubjektív elvének kell gondolnunk; mi több, ez utóbbi fogalom (igaz, csak homályos formában) mindenkor benne foglaltatik a morális öntudatban.”<sup>751</sup> Látni fogjuk, Vargánál nem ez a megoldás.

A *böhmi* vonatkozó részletekbe menő elemzésekből csak azt emeljük ki, ami a kiinduló axiómákat jelentette Varga Bélának.

Egyrészt: „...a relációban álló dolgok minden tevékenységét (objektív vagy subjektív) hiány előzi meg; ...minden cselekedet motívuma csakis a hiány, a cselekedet maga a hiányt elenyésztető projekció;”<sup>752</sup>

---

<sup>750</sup> I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, Gondolat, 1991. 515.

<sup>751</sup> *ibid.* 555.

<sup>752</sup> Böhm Károly: *Az ember és világa III. Axiológia vagy értékstan*, Mikes International, Hága, 2006. 40.

Másrészt a hiány megszüntetésének folyamatában Böhm szerint a *lelkiismeret* a következőképpen vesz részt: „A megítélés nyilván valami mérkőzés, amely a tárgy és bizonyos érték között megy végbe; az egyezés tetszik, a nemegyezés visszatetszik. Minden fejlettebb fok...magasabb mértékkel lép fel, mint az alatta állók, s minthogy a *fejlődés egyetemes világtörvény*, azért a fejletlenség ellenszegülés ezen törvény ellen (szándékos vagy akaratlan, az mindegy!), s mint ilyen visszatetszést szül. E visszatetszés eleinte csak másban, a fejlettbén, támad; azonban felébredhet magában a fejletlenben is, s akkor mint hiánynak, defectusnak, elmaradottságnak fájdalmas érzete bünteti. A *lelkiismeret szavának nevezik ezen érzést, mely a fejletlenség és a magasabb fok közti mérkőzés eredményét ... kíséri*. A lelkiismeret ennél fogva egyetemes viszonyítás érzelme, – s kár az erkölcsstanra szorítani. A *lelkiismeret minden értékelést kísér*; kíséri azért, mert minden értékeléssel bizonyos kötelezés áll fenn az alanyra nézve. Az élv vagy haszon elszalasztása ép oly természetű fájdalmi érzettel jár, mint a szépségnek, az igaznak, a jónak elmulasztása vagy szándékos elrontása.”<sup>753</sup>

2. Ahhoz, hogy világossá váljék, hogy Varga Béla hol helyezi el bölcséletében a lelkiismeretet és a hozzá kapcsolódó folyamatokat, látnunk kell néhány koordinációs pontot.

Alapkérdés hyparchológiájában: hogyan állnak fenn a dolgok, a fennállásnak milyen módjai és milyen jellemzői vannak?

Ha a *lét* egyik módja a fennállásnak, akkor a metafizikai háttér ez esetben a *modalitás* fázisait, a lehetőséget, valóságot, szükségképpeni létet jelenti. A modalitás legfelsőbb foka a valóság, a létező, amely logikai, ontológiai, pszichológiai vizsgálatokkal elemezhető.

A *logikai előfeltétel*: „Meg kell tudnunk, hogy mi a tárgy általában, vagyis mi a logikai föltétele annak, hogy a valami, a dolog, a tárgy jelentése létrejöhessen. Ez tisztán logikai munka, melynek a tárgyakhoz semmi köze.”<sup>754</sup>

Miután problémánk vonatkozásában az *ontológiai és pszichológiai* kérdések alapvetőek, a továbbiakban ezeket gondoljuk át.

Az ontológiai alapozásnál Leibnizre hivatkozik: a *létezés hatáskifejtés*, tehát létezni annyi, mint hatni. A hatás elővételezi az önfenntartást és az önmegalapozottságot. A hatás transiens, s ebben az értelemben definiálható az *individualitás* is. Vagyis: „...miden létező, amely hatást fejt ki individualis, vagyis olyan, amely a maga egyéni alkatában minden mástól elütő.”<sup>755</sup>

Az individualitást, a szellemiséget, az öntudatos lelki élet terrénján vizsgálva megválaszolendő kérdése: Mit is jelent a szellemiség, vagyis a szel-

<sup>753</sup> im. 156.

<sup>754</sup> Varga Béla: *A subsistetia fajai. Adatok a hyparchológiához*. Budapest, 1928. 4.

<sup>755</sup> im. 9.

lemi élet alanya? Az tény, hogy hozzátartozik a szellemi kozmoszhoz, alapvetően jellemző rá a spontaneitás és a szabadság.

A szellem egészen belül működő *lelki mechanizmusok* szempontjából Varga kiemelkedő szerepet tulajdonít a *tér- és időbeliségnek*. Mindezzel összefüggésben nyilvánvalóvá teszi, hogy: a lelki funkciók nincsenek olyan értelemben térben, mint a tárgyak ezért határtalanabbak az érzések, vágyak, gondolatok, viszont az időhöz-kötöttség domináns. Ezzel együtt világos, hogy „... a lelki élet, bármily kompakt individuális egység, tud produkálni olyant, ami nemcsak hogy nem individuális, hanem teljesen általános, egyetemes jellegű. Az öröm, bánat, gyűlölet s minden indulat mindig egyéni, a gondolat azonban lehet nem egyéni is, s kétségtelen, hogy az ilyen egyéniségüket vesztett, vagy jobban mondva, egyéniségüktől felszabadult gondolatok legalábbis logikailag magasabb rendűek, mint azok, amelyek eltörülhetetlenül magukon hordják az egyéniség bélyegét.”<sup>756</sup> Így válik egyértelműbbé a lelki élet individualitása és oszthatatlansága.

Az individualitás kérdései vetik fel a *reláció* hasonló vonatkozású problémáit. A kérdés az, hogy a *reláció* miben különbözik az alapul szolgáló tagok létezési módjától. Nincs önállósága, nincs olyan értelemben individualitása, mint a reláció tagjainak, így függési viszonyt jelent.

Alapvető relációként kezeli Varga Béla azt, ami a reális tárgyi világ és a szellemi világ között húzódik meg, s amely felveti a megismerés, az érték, a kultúra, a gondolat és a cselekvés értelmezését és az individuum jelenlétét és mozgásformáit e relációkban.

A létező tárgyi világ s a szellemi világ relációja az *érték és a kultúra* vonatkozásainak hátterében természetesen az örök „kell” dilemmája húzódik meg, amikor a történelmi események „ott és akkor-ja” vagy „itt és most”-ja és az értékek összefüggéseit gondoljuk át. Varga Béla értelmezésében az események összessége adja a történelmet, s ezt összekapcsolva az érték fogalmával körvonalazódik a kultúra minden tereuma.

Kiemeli az érték Janus-arcát: „Akár pusztán az alany műve az érték, akár vannak tárgyi feltételei, abban az esetben, ha az értéket az alany és tárgy viszonyából fakadónak állítjuk, a subjectív elem az alapvető benne, s ennek dacára mégis a tárgyhoz is hozzátapad. Ha ugyanis azt mondjuk valamiről, hogy szép, ez bizonyos tárgyi tulajdonságok fennállását is fölteszi, amelyek a szépség elismerését váltják ki az alanyból.”<sup>757</sup> Végül is arra a következtetésre jut, hogy az *érték* csak mint vonatkozás fogható fel, s több tekintetben különbözik a többi relációtól: 1. alanyi oldalról: nem a teoretikus jelleg érvényesül, hanem az (*értékelés*), *állásfoglalás*; 2. tárgyi oldalon: az érték nem objektív tulajdonsága a tárgynak, s axiológiai struktúrája sok esetben ellentmond szubszisztenciális struktúrájának.

---

<sup>756</sup> im. 23.

<sup>757</sup> im. 41.

Amíg az *etikai* érték csupán a cselekedetre korlátozódik, az *esztétikai* érték mutatja leginkább az érték kettőségét, hiszen szerinte, megvalósulási területe természetéből következően tágabb, mint az etikaié, s mindkettőnek az alapja a *logikai* érték. Látni fogjuk, hogy a lelkiismeret működésekor a becslési, az értékelési processzusban prioritása a logikai értéknek van a vargai felfogásban; vagyis az igazság érvényesülése megteremti a lét teljességét, a hiánynélküliséget.

Varga amikor elkezdí az *individualitás* kérdésének tényleges és részletes elemzését, elkülöníti a fogalom értelmezésének egy felső és egy alsó határát. A felső a *logikai* sík, az alsó az *individualitás*, amely ott kezdődik, ahol az előbbi végződik, nincs közöttük átmenet. A logikai sík a fogalom, a mindenkori individuális a tárgy fogalma. „Az individuális sík fizikai variabilitása végtelen, a logikai síké vele szemben korlátozott, legalábbis a megismerés szempontjából.”<sup>758</sup>

További kérdés, hogy miután az eddigiek a „valamire” mint egészre, mint teljes individuális egységre vonatkoztak, a rész mint olyan lehet-e individuális? Itt az ismert sigwarti Akropolisz példát említve a következőt jelzi: „Valamely résznek vagy darabnak individualitását vagy annak ellenkezőjét nem az dönti el, hogy egy nagyobb egység tagjai, vagy hogy még kisebb részekre bontható, mert hiszen minden rész és darab ilyen; hanem csakis az, hogy a tartalomnak az az egésze, összessége, amelyből kiszakítottatott, általa és benne felismerhető-e egész határozottsággal. Minden rész vagy darab lehet individuális, ha a maga sajátosságában képes meghatározni azt a specifikus, individuális egészet, amelynek része. A rész vagy darab individuális akkor, ha egy olyan relációnak egyik tagja, amelynek másik relátuma egyértelműleg határozható meg. Ilyen rész vagy darab talán kevés van, de ha csak egyetlen egy is van, akkor is két fontos tanulság állapítható meg ebből, és ez az, hogy individuális lehet az is, ami nem egész, és hogy individuális lehet egy reláció is.”<sup>759</sup> A relációk tehát az individualitásnak egy meghatározott megjelenési módját jelentik, de nem önállóak, mert függenek a relátumok individualitásától.

S hogy mi végülis Varga Béla *individualitás* fogalma? Első megközelítésben: a logikai érvényesség kapuja a világba. „Jól meghatározott individuumnak neveztük azt, amelynek jelentése egy tárgyra utal. Kevésbé jól meghatározottnak pedig azt, amely több különálló, de logikai tartalmában, jelentésében azonos dologra vonatkozik. Vannak olyan jelentések, amelyek nem valósulnak meg individuumokban. A jelentéshez tehát nem feltétlenül tartozik hozzá az individualitás, azonban minden individualitáshoz hozzátartozik egy jelentés. A kérdés éppen az, hogy mit jelent, amikor valamely jelentésnek individuumban kell megvalósulnia.”<sup>760</sup> Minden individuum az azonosság, a koordináció és

---

<sup>758</sup> Varga Béla: *Az individualitás kérdése*. Minerva Irodalmi és nyomdai műintézet Rvt, Kolozsvár, 1932. 5.

<sup>759</sup> im. 16.

<sup>760</sup> im. 22.

a subsumtio sajátos megjelenése, kifejezése: „Az első jelzi a tartalmi vonások intenzív egybetartozását, a második az individuumoknak a vele egy típusú individuumok között való elhelyezkedését, míg az utóbbi a rendszerbeli elhelyezkedést vagyis az osztályt. Az utóbbi kettőnél a logikai síkban mozgunk így elvi nehézségek csak az elsőnél tűnnek fel. Míg az identitás a tartalmi vonások intenzív egybetartozását jelzi, a subsumptio e vonások extenzív áttekinthetőségét foglalja rendszerbe. Sem egy, sem több tartalmi vonás felhalmozása nem adja az individuálitást, hanem a tartalmi vonások intenzív összefonódásának egységében kifejezésre jutó jelentés. Azért az individualitás magvához analitikus úton eljutni nem lehet. Az analitikus és a szintetikus módszer együtt adja a megközelítő megoldást. Tovább vezethet esetleg, különösen a szellemi és lelki individuálitásnál az intuíció, amennyiben beszélhetünk ilyenről, amelynek feladata az volna, hogy a megismerhető tapasztalati adatok alapján vessen egy pillantást az irracionális mozzanatok tömkelegébe. Ez azonban már túlmegy a tudományos vizsgálódás határain.”<sup>761</sup>

Az individualitás tehát, nem mindig utal feltétlenül a létezésre, függetlensége az egzisztenciától az érvényesség problémakörére utal vissza.

Mint említettük, minden individuum életébe sokkal mélyebben nyúl bele az idő, mint a tér. Kétségtelen, hogy a lelki élet alapvető meghatározója az öntudat mellett. Individualitásunk alapja saját magunk létezésének, életérzésének tudomásulvétele, amely ITT ÉS MOST kapja meg a lehetőségeit a döntésre a lelkiismeret segítségével, amely nem csupán az erkölcs, hanem az intellektus minden területén kell, hogy érvényességét megtartsa.

Következő kérdése Vargának: miből és hogyan alakul ki az individualitás az emberi teljességet tekintve?

Hoesslin elméletét igénybe véve<sup>762</sup> gondolja át a lelki élet fejlődési síkjait:

- 1) azt, ahonnan ered a lelki élet: a normák szintje,
- 2) azt, amiből ténylegesen kifejlődik: a karakter,
- 3) a vágyak, kívánságok, törekvések
- 4) az érzékek, amely terület már az általánoshoz áll közelebb.

Értelmezésében a lelki élet individualitásának alapja nem az Én konkrét aktsaiban rejlik, hanem a nem-tudatosban, tapasztalat fölöttiben. Volgelt citálja: „... a lélek azt a tapasztalatfölötti, belső, nemtudatos, individuális Valamit jelenti, amely által az empirikus Én ténylegesen fennálló összefüggéstelensége megszűnik, s ennek helyébe rend, egység és jelentés kerül. E szerint az egyéni lelki élet minden megnyilvánulása a legegyszerűbbtől kezdve, amilyen lehet pl. egy mozdulat, a legkomplikáltabbig bele van ágyazva a léleknek ama nemtudatos egészébe, amely minden szavunkban és tettünkben

<sup>761</sup> im. 24.

<sup>762</sup> Die Abstufungen der individualitet 1929., Das Problem der Individualität 1928.

megnyilvánul.”<sup>763</sup> Ezek az *életaktusok* ugyanakkor *értékelő aktusok* is, amelyek a lelki élet legegyszerűbb megnyilvánulásai.

A tudat, a lelki élet két vonatkozásban meghatározó az individualitás számára: egyrészt az élmények, másrészt az alkotások létrejöttében. Hogyan? Élmények útján válhatnak individuálissá olyan tartalmak, amelyek önmagukban, eredendően nem azt az érzelmet és jelentést hordozták, amelyek kialakulnak az individuális élmény szituációjában. Az alkotások kilépnek a megélés világából, s önálló életet élve teoretikusan azt a kérdést teszik fel problémánk szempontjából, hogy individuálisak-e vagy sem. E vonatkozásban egy sajátos kettőségről beszélhetünk: „Kétségtelen, hogy vannak szellemi alkotások, amelyek annyira objektívek, annyira függetlenek lesznek alkotójuktól, a szellem alkotó munkájától, hogy számukra egészen megszűnik az az individualitás, amelynek már eredetüknél fogva is részesei lehetnének. Az ilyen tárgyak individualitásáról pusztán abban az értelemben lehet beszélni, mint bármely természeti tárgyról. Vannak azonban olyan szellemi alkotások, amelyeknél az individualitásnak több, egymástól megkülönböztethető oldaláról lehet szó. Egyfelől arról, amely őket általában, mint tárgyakat illeti meg, másfelől arról, amelynél fogva magukon viselik alkotójuk szellemének bélyegét. Az individualitás ezen, mondhatni kettős oldalának megvalósulását láthatjuk a művészetben, de ott sem minden esetben, tehát nem minden művészi alkotásban egyformán. Leginkább a zenénél, amely a legsubjektivebb. Egy Beethoven darab nemcsak annál fogva individuális, mint bármely zenedarab, hanem külön azért is, mert „beethoveni”. Lehet egy zenedarab individuális anélkül, hogy alkotója szellemének jellegzetessége rajta felismerhető volna, de kétszeresen individuális akkor, ha ez utóbbi külön is hozzájárul egyéni sajátosságainak kiemeléséhez. Ebben az esetben a tárgy alkotója szellemének mintegy gyűjtőcsomója. Olyan objektivitás, amelyen átvillan a szellem, amely, ha el is szakad a subjektumtól, megtartja annak bélyegét. De nemcsak a zenében, hanem a többi művészetek mindenikénél vannak olyan esetek, amikor az egyéniség hatalmas erővel nyilatkozik meg az alkotásokban („ibseni” vagy „rhodini” vonások).”<sup>764</sup>

3. A lelkiismeretnek mint „becslési processzusnak” értelmezése, a lelki élet teoretikus vizsgálata két másik, a konkrét elemzések síkjában keletkezett tanulmányban történik meg. Az 1909-ben keletkezett *A lelkiismeret* és a húsz évvel későbbi *A fausti és a karamazovi lélek* (1929), a vallás és az irodalom vonatkozási pontjait figyelembe véve gondolja át a két alrendszer koordinátáin belül a fenti kérdésköröket.

---

<sup>763</sup> Varga Béla: *A individualitás kérdése*. Minerva Irodalmi és nyomdai műintézet Rvt. Kolozsvár, 1932. 47.

<sup>764</sup> *ibm.* 51.

A lelki élet különösképpen az erkölcsi értékek vonatkozásában domináns, hiszen az *akarat* mint a cselekvés alapvető meghatározója és a *lelkiismeret* lényeges pontokon függenek össze.

A lelkiismeret részt vesz – mint eddigi elemzéseinkben is láthattuk – a három alapérték fajainak (logikai, etikai, esztétikai) megállapításában, a „becslési processzus” folyamatában Varga szerint, s ezzel kapcsolódik – többnyire elvetve a metafizikai-teológiai irányzatot – az axiológiai értelmezéshez.

A processzus a következő:

- 1) Az  $\bar{E}_n$  (érzékliség szintje) ösztönszinten értékkel;
- 2)  $\bar{E}_2$  (értelmi szint) a racionalitás eszközeivel próbálja meg pótolni a hiány(ai)t;
- 3)  $\bar{E}_3$  az előző kettőtől függetlenül önmaga minősége miatt becsüli, értékeli saját magát és másokat. Ez a mérték változik. A magasabb értékek létrejöttékor, megvalósításuknál az intelligencia öffenntartó aktusáról van szó, s a három érték valamelyikének nem-léte mint *lelki hiány* értelmeződik, e hiány készíti az ideák megvalósítására az öntudatot. „Lelkiismeretről tulajdonképpen ezen a fokon beszélhetünk, mert itt a mérték öntudatos énünk önismerete. Lelkiismereti kérdésekben pedig éppen ez szükséges, mert csak ehhez viszonyíthatjuk a dolgok értékét, vagyis előbb fel kell ismernünk a mértéket, s csak azután értékelhetünk: az  $\bar{E}_3$  a tárgyakban is a nemességet keresi, amit magában már felismert.... Ez az az önérték, mely megvalósulásához képest három értékjelzőben nyer kifejezést. Ezek az: igaz, a szép és a jó.”<sup>765</sup>

A megvalósulásban jelenlevő akarat kiindulópontja tehát a hiány (utal Schopenhauerre). A folyamatban egy sajátos nyugalmi állapot következik be akkor, amikor az  $\bar{E}_n$  meghozza becsülőítéletét. „... az öntét a lelkiismeret megnyugvásában semmi újat nem nyert, de visszanyerte önmagát s az akadályokat elhárítva önmagát állította. S ezzel visszaszerezte nyugalmát, életének harmonikus egységét. S ha csak ennyit nyert is, úgy is megérdemelte ez a küzdelmet, amelyen keresztül ment. Mert ezen nyugalomban mégsem vagyunk indifferens állapotban. Az én ugyanis midőn magát állította, örömet érez azon ereje miatt, amely őt erre képesítette. Minden küzdelem után, ha győztünk, önerőnk tudata és érzése tölti el keblünket. Minél nagyobb erőt kellett kifejtenünk, annál intenzívebb az erőérzet keltette öröm.

A mérkőzésben az én minősége a döntő, ez pedig a reflexio fokától függ. Az én reflexio fokai azonban nincsenek egymástól teljesen elszigetelve, finom átmenetek vannak egyikből a másikba. S igen gyakran, noha tisztán érezzük énünk minőségét, a külső világ hatásai, a társadalmi szokások nyomása arra visz, hogy az alsóbb fok győzzön bennünk, s ilyenkor a tárgyakra alkalmazott

---

<sup>765</sup> A *lelkiismeret*, Kolozsvár, 1909. 72.

mértékünk is más.”<sup>766</sup> A tényleges teljes nyugalmat, azonban csak az intelligencia öntudatosodott, magasabb értékeinek megvalósítása segít elérni.

Már itt felveti Varga a dosztojevszkiji dilemmát, amely Raszkolnyikov lelkiismereti küzdelmét világítja meg a fenti vonatkozások fényében: „Az önvád súlya alatt roskadozó Raszkolnyikov bizonyítéka annak, hogy a gonoszság maga boldogtalanabb, mint vérző áldozata”<sup>767</sup>

A lelkiismeret, a kötelesség vizsgálatakor két további kérdés merül fel Varga Béla számára:

1. Milyen irányba vezeti az embert?
2. Miért abba az irányba?

Böhm elméletéhez fordulva gondolja át azt a problémát, amely a kényszerűség és a *kötelesség* kapcsán jelentkezik. A muszájtól a kell parancsáig, a természeti törvénytől a normatív vagy szabályozó törvényekig, a kényszerűségtől a szabadságig vezet az ember *lelkiismereti* fejlődése. Ha például az élvezetek szintjén felismeri az egyik káros voltát, arra veszi rá lelkiismerete, hogy károsnak, negatív előjelűnek tartsa az öntét harmóniája szempontjából. Végülis az öntudat választja szét a kényszerűséget és a kötelességet. A normativitás a kötelezőben rejlik, s illetéknéppen az önérték fajai illetve azok megvalósítása a kötelezők. Mivel az önérték a lelkiismeret legmagasabb foka, az abszolút lelkiismeretnek erre kell hallgatnia.

A lelkiismeret ítélő diszpozíció; az ítélet az értelem tiszta művelete, amely a valóságra, s ezzel együtt a Másikra is vonatkozik. Tehát ki, mit és hogyan ítél kérdésére válasz: Én ítélek, én vagyok a processzus alanya, én döntöm el az állításomban az értékek preferenciáját. Hogy miképpen értékelek, az önértéket miképp és milyen szintre tudom érvényesíteni, önelhatározásom és a szabadságfokom függvénye. Vagyis önértékemből következik az ítélet. Operari sequitur esse( a természet meghatározza a működést vagy: a működés a létet követi) kijelentésben nem az esse-ben van a lelkiismeret lényege, hanem az operari-ban, az önelhatározásban, önmagamban, az öntétben, saját „működésem”-ben Mert az esse „...a világ nexusától függ, az ősi lényeg hatalmától, környezetünk hatásától, őseinktől, szüleinktől és saját hanyagságunktól.”<sup>768</sup>

A tárgyi világról alkotott értékítéleteink azután jöhetnek létre, miután a tárgy okozta érzést valami *mértékkel* összehasonlíthatjuk. A becslő ítélet csak ezután állhat elő, s ekkor a kialakuló értékérzés segítségével állapíthatjuk meg a tárgy értékes vagy értéktelen voltát. Ez természetesen a valóság nemcsak tárgyi vonatkozásaira is érvényes, hanem a cselekedetekre is, és a Másikra is. Valami mindig csak valamihez képest igaz, szép és jó. Ez az önérték szintje, tehát végső soron az intelligencia állapítja meg az intuíció folyamatában,

---

<sup>766</sup> 17 im. 66.

<sup>767</sup> im. 68.

<sup>768</sup> im. 45.



amely értelmi, gyakorlati és érzéki síkon valósul meg, vagyis mindhárom érték-terrénumot magába foglalja. Ezt a kiterjesztést Varga szerint addig még nem vizsgálták részleteiben.

Rickert és Windelband vonatkozó elemzéseit figyelembe véve arra a következtetésre jut, hogy a lelkiismeret minden ismeretnek és minden tudásnak az alapja, s „...egy érett kultúr-ember számára nemcsak erkölcsi, hanem esztétikai és logikai lelkiismeret is van. „Mert a művelt ember nemcsak akaratáért, hanem gondolkodásáért és esztétikai ízléséért is felelősnek érzi magát.”<sup>769</sup> Az intelligencia önnfenntartó aktusa következtében valósulnak meg az igaz, a szép, a jó hiányainak megszüntetésére létrejövő értékek. A logikai értékek küzdelme intellektuális, míg az erkölcsiek harca mindig az Én és egy Másik én között zajlik. A logikai döntések abban rejlenek, hogy ha egyszer felismerem egy igazságot, és azt, ha nem követem a továbbiakban, ellentmondásba kerülök magammal. Ez a logikai kell ugyanolyan kötelező, mint az erkölcsi.

S hogy az esztétikaiban hogyan érvényesül az erkölcs, azt mutatja a következő citáció: „A művész ízlése pedig ízlési ítéletek útján jut kifejezésre, amelyek értékítéletek, amennyiben értékelési processzus eredményei. Az ideál tehát mindig magán viseli a művész egyéniségének bélyegét, mert a maga lelkét vitte bele. A művész esztétikai lelkiismerete alkotásaiban nyilvánul éppúgy, mint a morális lelkiismeret a tetteiben.”<sup>770</sup> S a műélvező lelkiismerete hogyan munkál? A beleélés-elméletet képviselő Varga szerint a „... műtárgyat csak az tud élvezni, aki azt „megéli”, vagyis aki ugyanazon a processzuson megy át az esztétikai tárgy szemlélésénél, mint a művész a megalkotásnál. Neki tehát mintegy újra kell alkotnia a tárgyat, hogy megérthesse. ... az ítélő alany lelkiismerete döntő szerepet játszik. ...Ez azonban nem azt jelenti, hogy többféle lelkiismeret van, mert a lelkiismeret mindig csak egy. A fenti elnevezések csak különböző vonatkozásait jelentik az önérték különböző megvalósulásai szerint.”<sup>771</sup>

*És hogyan alakul a probléma a társadalom kapcsán?* A nagy történelmi személyiségek ragaszkodnak ahhoz az ideálhoz és értékekhez, amelyet lelkiismeretük szerint megvalósítandónak tartanak. Itt érzékelhető a legerősebben az értékek ütközése, ütköztetése a jelen és a jövő között.

Összegezve: a lelkiismeret *szabadsága* ott és akkor valósulhat meg, ha megszűnnek az önfenntartási hiányok, s így a szabadságfok növekedése együtt jár a lelkiismeret fokának emelkedésével.

4. az irodalomtörténet két nagy lélektani típusát, Faustot és Karamazovot elemezve a lelkiismeret konkrét megnyilvánulásait értelmezi a kor paradigmáit és a *couleur local* dimenzióit figyelembe véve. Nem véletlen, hogy ezt a

---

<sup>769</sup> im. 59.

<sup>770</sup> im. 80.

<sup>771</sup> im. 81.

két alakot választja, hiszen mindkét hős egy-egy válságszituációban vívja meg monumentális harcát saját belső erkölcsi álláspontjának érvényesítése érdekében a környezettel, de saját magával szemben is.

Alapvető kérdése: mennyiben gazdagodott vagy szegényedett az emberi lélek képe a Fausttól a Karamazovokig?

Goethe apollói természet, abban az értelemben, hogy az intellektus erejével működteti a lélek tevékenységét, míg Dosztojevszkij a forradalmiságot, a meg-nem nyugvást képviseli, a tipikus nyugati-germán lelki alkattal szemben a sem nem nyugati sem nem keleti (a kettő együtt) orosz lelkeséggel. „Az előbbi intellektuális és transzcendens, az utóbbi misztikus és immanens. A fausti lélek uralkodó szeméje ez: *Ihn reibt die Gährung in die Ferne*. (Hajt a forrongás a távolba). A karamazovi lelket is a vágyódás hajtja, de nem „a távolba” hanem a lélek rejtett mélységeibe: „Az előbbinek (a fausti léleknek) mozgatója: az univerzalizmusra való törekvés (*Wille zum Univesalismus*), az utóbbinak: a szellem belső világának lehető legteljesebb föltárása (*Wille zur Seele*). Éppen ez a megállapítás rávezet a két lélektípus egy másik jellegzetes vonására, amit röviden úgy fejezhetünk ki, hogy a fausti gondolatkör antropocentrikus, a karamazovi pedig animocentrikus. A fausti gondolat a humanitás eszményének és a kultúra megvalósításának a szolgálatában áll. Ezért érdekli az ember testi és lelki életének minden mozzanata, az ifjúság, az öregedés problémája, a szépség, az asszony, a szerelem. A teljes ember teljes megvalósulása.”<sup>772</sup>

Faust egy határozottan körvonalazható kultúrát akar megvalósítani, Dosztojevszkij látja ennek a klasszikus szellemiségből táplálkozó szellemnek a krízisét, s ezért a lélekhez, s nem az intellektushoz fordul, s mint mondja: „Egyedül értékes és egyedül méltó az író tollára az, ami bent van az emberi lélekben, ami most van benne, ami vajúdik, amitől várjuk korunk szenvedéseinek megváltását, a külső élet és a lélek belső élete között fennálló, elviselhetetlen diszharmonia megszűnését. A lélek apokalipszisétől vár eredményt, s ezért nem menekül a múltba, nem törődik az antik világ szépségével, harmóniájával, neki más harmónia kell, amelyet nem adhat meg semmi, csak az, ha bátran szembenézve korunk vergődésével, tudatossá tesszük a lelki élet hiányait, fogyatkozásait s igyekszünk ezen segíteni”<sup>773</sup>

A fő probléma a lélek megszólaltatása, s ami ezzel összefügg a bűn és bűnhődés kérdése, valamint a lelkiismeret szavának megértése. „A karamazovi lelkiismeretből az egyén roppant felelősségének megrázó hangja csendül ki és szól hozzánk: nemcsak saját magunkért, hanem a korszakért, amelyben élünk, a társadalomért, amelynek életeszményeit megvalósítani törekszünk. A *lelkiismeret* kérdése Raszkolnyikovban van leginkább élére állítva, s valóssággal elpusztítja a régi embert, a megalkuvó embert, hogy újat adjon helyébe,

<sup>772</sup> <sup>26</sup> Varga Béla: *Bölcseleti írások*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979. 252-253.

<sup>773</sup> <sup>27</sup> *im.* 255. o.

akit az erkölcsi törvény isteni parancsa földre sújt, hogy a lelki ember legyen úrrá rajta. A fausti lelket is megrázza a lelkiismeret ereje, de visszahúzódik a humanitás bástyái mögé...”<sup>774</sup> A szerelem Faustot mélyen érinti, a lelkiismeret és az érzékiség mélységei eljuttatják az Örök „nőiség” megváltó értelmezéséhez, de a karamazovi lélek az érzékiség dilemmáit nem tudja megoldani.

A *bűn*, ami nem csupán egy epizód, hanem olyan hatalom, amely a lelki élet kulcsa, egyfajta *hatalom a lelkiismereten*. Úgy is fogalmaz Varga, hogy a karamazovi kereszténység az élet tragikusságán, a szenvedésen alapul, kifejezetten a szenvedés vallása, szemben a fausti teoretikus alapozású lélekkel. A karamazovi lélek ezzel együtt leszámol a humanizmussal s a nietzschei értelemben vett ember feletti emberrel is, s így – mondja Varga – az emberiség és a kereszténység tragédiáját képviseli.

Elővételez ugyan egy új hitet, de kétségek között gyötrődik: „Nem tud tisz-tába jönni azzal, hogy vajon tud-e igazi keresztény lenni, aki megtagadja magát, aki elhagyja mindenét és fölveszi a Jézus keresztjét, aki áldja az ő ellenségét, aki a követ kenyérrel fizeti, aki szelíd, önmegtagadó, aki le tudja győzni magában a démonit, az érzékiséget, a kajánságot, az irigységet; aki tud szenvedni, és aki csak szenvedni tud igazán; aki ki tudja ragadni magát mindabból, ami emberi, hogy igazán emberré legyen Jézus értelmében, Istennek embere. Mert mindezek nélkül nincs igazi kereszténység. A karamazovi lélek a valóban kereszténnyé válhatás lelki tragédiájának gigászi küzdelme.”<sup>775</sup>

Az individualizmus és a közösség vonatkozásában – az előbbit a fausti, az utóbbit a karamazovi lélek képviseli – a böhmi paradigmát, az intelligenciát citálva jelzi, hogy Faust képes mindazt képviselni, ami ebben van (igaz, szép, jó) de a dosztojevszkiji hősök a lélek mélységeiből építkezve remélik az teljes lelki élet újjáalakulását, amelytől minden egyéb függ. Így „A karamazovi lélek meghasonlása a látszat ellenére sem a halálnak, hanem a fejlődő, előretörni akaró életnek az útja.”<sup>776</sup>

5. Mit jelent mindez a vallás, a hit vonatkozásában? A lelkiismeret és a vallás összefüggését világosan látja Varga, de mivel elsősorban a vallás-bölcsélet tárgyát képezi, ezért itt csak a leglényegesebbeket emeli ki. Bizonyára minden vallásban az a hiány-érzet vezeti az embert Isten keresésére, hogy találjon egy olyan egészet, amely a legtökéletesebb, így Istent mint „... minden idők legfőbb értékeinek összességét”<sup>777</sup>

Isten tehát mint a legfontosabb értékek tökéletes hordozója kötelezi az embert a fent jelzett értékek minél tökéletesebb megvalósítására.

---

<sup>774</sup> im. 249. o.

<sup>775</sup> <sup>29</sup>im. 262. o.

<sup>776</sup> <sup>30</sup>im. 266. o.

<sup>777</sup> im.: 84. o.

## A LELKIISMERET ESZTÉTIKÁJA

---

KÁRPÁTI ANDRÁS

**E**bben a dolgozatban a lelkiismeret egy értelmezését szeretném bemutatni Lukács György Seidler Irmával való viszonya kapcsán. Az elemzésben Lukács esszékorszakának lelkiismeretfelfogását a korabeli filozófiai irányzatok tükrében veszem szemügyre, különös tekintettel az esztétikának az erkölshöz való viszonyára, a lelkiismeretnek ebből a konfliktusból adódó problematikájára.

Lukácsnak a Seidler Irmához való viszonyának a középpontba állítását nem a személyes viszony pszichológiája, illetve kronológiája iránti érdeklődés motiválta, hanem az említett esztétikai és etikai szférának különleges konstellációja egy olyan szituációban, melyben az elmélet közvetlen, szerves keretét alkotja a gyakorlati szféra, az emberek közötti viszony, melyben ha maradandó szintézis nem jöhet is létre, de a szellemi szférába utalt, szimbólummá lett extenzivitás a maga belső dinamikájában mutatja az esztétikai és etikai interferenciáját, melynek szintézisét nevezzük itt most egzisztenciális erkölcs"-nek.

### A LUKÁCSI PROBLEMATIKA

Az említett szituációban a romantika és az életfilozófiák hatása érződik, ugyanakkor ezt a keretet már akkor belülről feszítik bizonyos, Lukács gondolkodói pozíciójából adódó konfliktusok, melyeknek az erkölcs lehetősége, autentikus élet, élet és formák a tartalmuk. Lukácsnak a Seidler Irmával való viszonya – mint már említettük – azért kap külön hangsúlyt, mert a gyakorlat problematikája radikálisan ütközik nála az elmélettel; a gondolatnak az autentikusság felé vezető úton a gyakorlatiság megkerülhetetlen abszolútumként jelent problémát. Ennek a totalitás-szemléletnek a gyakorlatot a maga szintézisébe felvevő gondolkodói pozíciója volt az, amit Lukács becsületességnek nevezett, és ennek hiányát irracionalitásnak tartotta. Ebben a filozófusi attitűdben is – mely már körvonalazza a marxi materializmust – a kulcsszó az (ekkor még Lukács által konkrét terminusként nem használt) *dialektikus* módszer. Ugyanis Lukácsnak a Seidler Irmához való viszonyában – mely reprezentálta a valósághoz való viszonyát is – a gondolat feloldotta szintézisében a formával nem bíró életet.

Az esztétikai, mint olyan itt egy kis kifejtésre szorul; A kanti, nem a fogalmon alapuló, de mégis általánosítható érvényű ítélőerő, mely nem a fogalom szerint, hanem csak afelé halad az érzékek szabad játékában, a totalitásból (bár Kant is használja alkalmanként a szót, általában a „lehetőséges tapasztalat” kifejezést használja) nyeri kiterjeszhetőségét. Ez voltaképpen a metafizikai tradíción végbevitt egyfajta csavar, mely által az objektív valóság érvényben marad a megismerhetetlen magánvaló dologba ágyazva de ebből adódóan számunkra a jelenségek világa szintetikus a priori ítéletekben megismerhetőként és leírhatóként mutatkozik. Ezzel tehát „fellazította” a metafizikai örökérvényű ideális valóságot, és dinamizálta a descartes-i statikus *cogitot*. A totalitásnak ez a fogalma lehetségessé teszi, hogy logika és tapasztalat összeérjen.

Ez az előzmény abból a szempontból fontos, hogy az esztétika kérdése új szempontból került előtérbe, és azt a problémát állította a középpontba, hogy a kanti erkölcsi *sollen* nem képes választ adni konkrét szituációkban erkölcsi problémákra (ezt a 20. században legmarkánsabban Sartre fogalmazta meg az *Egzisztencializmus* c. írásában). Az *egyes*, mint olyan a legitimálásának szándéka Kierkegaardnál jelenik meg, és ez annak a jele, hogy az etikai nem képes megragadni az ember lényegét, a *harmonia prestabilita* nincs többé garantálva az ember érzéki és szellemi volta között, a *kanti* posztulált totalitás érvényét veszti, és az esztétikainak az általános közölhetősége nem az emberi lét statikus keretfeltételeiből, hanem az ember értelemképző és közösségalkotó képességéből eredően lehetséges, ami az egyesnek, mint az emberi nembeli negatívjának a tapasztalatában reflektál a saját lehetőségeire, és ennek az állapotnak a szorongásából (heideggeri terminussal a „hátborzongató otthontalanság” érzéséből) indul meg a kommunikálható emberi – Arendt szóhasználatával *politikai* – jelentéstartalmak kialakítása felé.

Az esztétikai bizonyosság Kantnál az esztétikai ítélet biztossága. Az esztétika két fő alapkategóriája, a szép és a fenséges nem önmagukban álló, fogalmuk szerint felismerhető kategóriák. Ezek az ítélő szubjektumnak az ítélete tárgyához való viszonyában jelennek meg. Főként igaz ez a fenséges kategóriájára, ami egyértelműbben fejezi ki a nembeliségre vonatkozást. A fenséges érzetének nemcsak a létrejötte történik egy viszony keretében, hanem fennállása is dinamikus, ugyanis maga a fenséges érzete egy ránk vonatkozóan elfogadott törvény saját cselekvőképességünkhöz mért felettünk álló tökéletességének tudatosítása a megfelelésre ösztökélő vággyal együtt. És maga a diszkrepancia, és ennek áthidalásának vágya az, ami egy folytonos mozgással teszi a fenséges érzetét. Abban különbözik ez a fogalomhasználat a *Gyakorlati ész kritikájában* kifejtett, Isten iránt érzett intellektuális szeretettől (tisztelettől), hogy míg – Arendt szavaival kifejezve – a *Gyakorlati és*

kritikájának „morális törvényei minden eszes lény számára érvényesek, (Az ítélőerő kritikája) szabályainak érvényessége szigorúan a földön létező emberi lényekre korlátozódik, és (...) az ítélőerő képessége a különössel (kiemelés tölem) foglalkozik, márpedig benne mint olyanban az általános szempontjából van valami esetleges; a különös annak tekintetében tartalmaz valami esetlegeset, ami rendes esetben a gondolkodás tárgya”.<sup>778</sup>

Az esztétikának az eddigi fejtegetése egy olyan kontextus létrejötte szempontjából lényeges, ami az individuumot egy olyan szituációban láttatja, amelyben *racionális* lényként az értelem segítségével képes társadalomban élni, a dolgoknak különböző jelentést tulajdonítani, ugyanakkor a tapasztalat világában élőként teleológiai rendszereket csak *posztulálhat*, de közvetlenül csak a különössel van dolga, ami azt vonja magával, hogy a világot észlelőként „úton van” – a formák nemcsak hogy nem jelennek meg közvetlenül számára, hanem az ideáknak az emberi szabadságra még megismerésük útján sincs *feltétlen* hatásuk (Ez az oka, hogy mai világunkban sokan megmosolyogják az ontológiai istenérvet, illetve, hogy – akár Kanttal szemben is – lehetségesnek tartják az abszolút „gonosz” létezését, persze olyan apokaliptikus felhangok közrejátszása nélkül, melyek pl a *III. Richárd*ban még tapasztalhatóak és amelyek Shakespeare érájában szükségszerűen adódtak a hagyományos lelkiismeret-felfogásból következően, ahol is a lelkiismeret jó és rossz tudásaként nem várt faktorként maga alá tudta gyúrni az egyént az egész valójában. A fentiekben hivatkozott Sartre *Legyek* c. drámájában viszont Oresztész Istentől való elfordulása nem csak kísértés, hanem a – bár tragikus – szabadságának kifejezése. Itt a lelkiismeret a – heideggeri kifejezéssel – „legsajátabb bűnös létre való felhívás”ként mutatkozik, melyre a későbbiekben majd kitérünk) Ez vonatkozik az erkölcsi világrendre is, mivel az a metafizikai tradícióban belül a tökéletesség isteni hierarchiája szerint az intelligibilis világ megkérdőjelezhetetlen realitását fejezte ki (elég, ha itt Szókratészre utalunk, aki szerint az erkölcsi erény is tudás, vagy pedig a hagyományos lelkiismeret felfogásra, ami a *jó és rossz* tudása) és ezért a teleológikum kiiktatásával az erkölcsi tettek is *vonatkoztatásra* vártak. A szellem így az esztétika területén birtokolt szabadsághoz jutott az etikáin belül is; az esztétikai és etikai narratívák közötti határvonal elmosódottabb lett, (legjobb példa erre számos Kierkegaard írás, de különösen a *Csábító naplója*) és az egyén érzéki lét-kontextusa felértékelődött a maga partikularitásában. Önértékkel bíróként értelmeződtek újra az individuum életmozzanatai, a metafizikából antropológia, a *létből levés*, illetve *élet* lett, amely, mint az egyediség spontaneitásában működő princípium, nem az immanens gondolkodás által határozódott meg, bár *feladottként* ennek sollenje megmaradt elébe állítva a nembeliség eléré-

sének kritériumaként. Így a valóság platóni – kanti homogén, hierarchikus közegéből, amelyben az erkölcs is tudás, tekhné kérdése volt (Arisztotelész felfogása kivételt képez), tehát a létezők hierarchiájában a szellemi megzabolázhatta az érzéket, (elég ha itt a *Phaidrosz* lélek-fogatára gondolunk) az „élet” princípiuma önállóként, a szellemmel inkommenzurábilisan szembenállóként vált külön. Az önértékét és a szétválasztás jogosságát a „rossz”-nak (az érzékinek – nem a szellem princípiumai szerint működőnek) a „jó” szolgálatába állító, nyugati *fausti* kultúrtradíció radikalizálódása biztosíthatta.

## HOGYAN LEHETSÉGES AZ ERKÖLCS?

A középpontba kerülő individuum mértékével mért élet önértékkel bíró kategóriái voltak azok, amik a kiindulópontot jelentették. Jól kifejezi ezt a pozíciót a Lukácsal kortárs Thomas Mann kérdésfelvetése is: „amíg a szépség megvetett volt és az erkölcs bután és magabiztosan ült a trónján, addig én is a szépség pártján voltam, mióta azonban a szépség az utcák lármájává lett – az erkölcs ismét lehetségessé vált”.<sup>779</sup> Itt tehát az a probléma kerül előtérbe, hogy a különválasztott és önállóan működőként elismert princípiumok milyen teret engednek az erkölcs, illetve magának az erkölcsnek a dinamizálása számára a „szépség” legitimitásával megteremtett kontextusban.

Ahhoz, hogy az erkölcs ne legyen „álszent”, annak a kihívásnak kellett megfeleljen, hogy szintézisébe foglalja az immanens esztétikait, úgy, hogy annak öntörvényű belső mozgásaihoz igazodjon; tehát oly módon, hogy szervesen forduljon át az esztétikai az etikaiba. Ez a kritérium persze nem egy abszolút pozíció, hanem „csak” egy gondolkodói alternatíva, mely viszont vizsgálódásunk vezérfonalát képezi. A világosság kedvéért egy szembenálló filozófusi attitűdként megemlíthetjük Nietzsche-t, aki a szépet elválasztotta az erkőlctől, sőt az erkölcsöt magát zárójelbe tette (mindazonáltal, annak ellenére, hogy nincs kifejtett etikája, illetve annak megalapozására irányuló kísérletei, nála is rekonstruálhatók olyan elemek az „ontológiájában”, melyek fenomenjünkben egy működő erkölcsöt körvonalaznak, csak nála pont a metafizikát „dekonstruáló” attitűdjéből adódóan a hagyományos erkölcs dogmatikus elemeinek inkonzisztenciáját emeli ki, és ezzel nagy részben hozzájárul az említett fausti identitás radikalizálódásához). Kierkegaard és Lukács filozófusi ambíciói célul tűzték ki az erkölcs lehetségessége elméleti alapjainak lefektetését, és a mindkettőjük által hangoztatott „filozófusi becsületesség” megkövetelte, hogy az esztétikaiból induljanak ki. Az esztétikainak és a különösnek az előzőekben kifejtett viszonya alapján a narratíva a legmegfelelőbb forma az etikai felé történő mozgás ábrázolására. A partikularitás átértékelő-

---

<sup>779</sup> Hermann István: *Lukács György élete*, Gyomaendrőd, Kner nyomda, 1985. 33. o.

désével együtt az időstruktúra egzisztenciális relevanciája is megváltozott, pontosabban az egzisztenciális aspektus nyert teret; a pillanat immanenciája, magának az élménynek az időben való megélése került előtérbe. Ebben az idődimenzióban megjelenő szituációnak az archetípusa a *csábítás*. A csábítás dialektikáját, mozgásait a vágy animálja de ez nem jelenti azt, hogy a szellem nem kap szerepet benne. Amint arról szó volt, az esztétikában az érzékeknek a szabad játékáról van szó, ami viszont az emberi nembelinek megfelelő megismerés formája szerint halad, tehát az ember érzéki oldala is a nembeliségben időzik az esztétikaiban. Ez a „nembeliségben való időzés” viszont csak *formája* szerint az, vagyis itt az eszme szubjektív, és nem a továbblépés arkhimédészi pontja a totalitás dialektikájában. És itt pont a szubjektívnek a tökéletes kifejezése az, ami a létjogosultságát megadja az esztétikáinak. Viszont a szubjektív – ahogy ezt is említettük már – másik szempontból a nembelinek a negatívja, amiben a szorongás élménye irányítja az extenzív-nembeli felé az individuumot. Nem is nehéz belátni, hogy pl a *Csábító naplójának* főhőse, mint a tisztán esztétikai pozíciónak a képviselője, folyamatos – és szükségképpen tudatos – elszigeteltségben, egyfajta jaspersi határhelyzetben él, ami akár heroizmusként is felfogható.

A *Vagy – vagy* már a címében kifejezi a szeparáltságot, ami a *stádiumok* között fennáll, azoknak – heideggeri terminussal kifejezve – fundamentálon-tológiai alapjukból adódóan. Kierkegaard Lukács által is többször említett becsületessége tehát, hogy ezeket a stádiumokat saját princípiumaik szerinti működésükben mutatta be. A probléma ott keletkezik, amikor ezeken a stádiumokon túl valami abszolútát akarunk keresni, ami hierarchiát, de legalábbis szintézist kíván teremteni közöttük. A lukácsi és a kierkegaardi problémá-felvetésben közös az, ahogyan az erkölcs kérdését feszegették, ugyanis a „Hogyan *lehetséges* az erkölcs?” kérdés már *formailag* is összeköti az esztétikait az erkölcsivel, mert az erkölcs hagyományos, kanti felfogása nem foglalkozik a „lehet” kérdésével, hanem fókuszában csak a „kell” áll. A „lehet” kérdése meglehetősen fontos, és *gyakorlati* probléma, ugyanis maguk a stádiumok nemcsak absztrakciók – ezt tükrözi narratívájuk is – és így tartalmaik egymás felé kommunikálhatóságának megteremtése adhat csak megoldást erre a problémára. A különböző stádiumok princípiumainak önállósága ezért „megőrizve megszüntetendő”, azaz a totalításban – aminek itt a stádiumokra való vonatkozását nevezzük „egzisztenciális erkölcs”-nek – annak dialektikus mozgását immanensen *animálják* – de nem irányítják. Itt kétfajta spontaneitás működik párhuzamosan: az egyik a szubjektív immanenciájából fakad, ami a különös prezentálásával teret ad a diszkurzivitásnak, de ugyanakkor ott van a szellem spontaneitása, az abszolút önértékkel bíró szabadság, ami azonos saját ideájával, és abban nyeri el realitását, vagyis idealításában reális. Az erkölcs *organonja*, a lelkiismeret, csak e két princípium működésének konfliktusában jöhet létre, mint közvetítés és ez a princípium a *szükség-*



szerűként jelenik meg, és mint közvetítés, olyan szükségszerűséget jelenít meg, ami a különösből veszi tárgyát, és azt abszolútként prezentálja. Viszont a szellem észleli a lelkiismeret tárgyának különös voltát, és ezért annak ellenében hat. Ugyanakkor a lelkiismeret a különössel való közvetítésében magasabb szintézist teremt az esztétikaiban, mint a szellemi magában. De mindez csak a *pillanat immanenciájában* érvényes, mert a különösnek az abszolútumként való észlelése a diszkurzív racionalitásban megszüntetné önmagát.

#### A LUKÁCSI SZINTÉZIS

Lukács a *Megélt Gondolkodásban* úgy említi az esszékorszakát, hogy „nem volt Regina Olsen nélkül – (Seidler Irma).” Ez persze nem azt jelenti, hogy a csábító – elcsábított viszonya lett volna köztük. Viszonyuk nem a tisztán esztétikai stádium szubjektumának narratívája, mint pl a *Csábító Naplójáé*. Kierkegaard talán csak egy elméleti pozíciót valósított meg a Regina Olsen iránti valós szerelmében is, és szükségszerű lépcsőfok volt a szintézis – nála a vallási stádiumnak, a minden erkölcsi paradoxont felfüggesztő hitnek az elérése – felé vezető úton „becsületesen” végiggondolni az alternatívákat saját kontextusuk és princípiumaik szerint. Viszont a vallási nem szervesen következik az esztétikaiból és az etikaiból, „ugrás” van köztük, ami *nem kommunikálható, ellentétben* az esztétikait az etikaival összekötő racionalitással, és éppen ezért az egyedi és az abszolút egyfajta bizarre elegyet alkot benne az általános szintjének kihagyásával. (Itt Kierkegaardnak a *Félelem és reszketés* c. művére utalok, a *Vagy – vagyban* ugyanis csak az esztétikai és az etikai stádiumok szerepelnek és a könyvet záró „Épületes” inkább csak az etikainak bizonyos aspektusait húzza alá, vagy inkább az etikait esztétikai módon fejezi ki, ha lehet így mondani, szakrális, teológiai „mítosszal” – hogy itt Platónnak a logosz megerősítésére használt módszerére utaljunk) Lukács egy későbbi írásában, *Az ész trónfosztásában* pont azt kritizálja Kierkegaard gondolkodásában, és különösen a *Félelem és reszketésben*, hogy a hitnek a rejtélyes ugrása nem képes létrehozni erkölcsöt, mert ennek az általánosság, és a közölhetőség lenne a kritériuma. Továbbá a *Vagy – vagyban* az esztétikaiból nem szervesen nő ki az etikai, és bár ez utóbbi magában foglalja az előbbit is, az esztétikai viszont saját princípiumai alapján nem jut el az etikaiig, az esztétikai szubjektum erkölcsinek tűnő megfontolásai esztétikai alapon születnek. Lukács már *A lélek és a formák* Kierkegaard esszéjében megjegyzi, hogy bár „Kierkegaard becsületesége tehát: élesen külön látni mindent: a rendszert az élettől, az egyik embert a másiktól, az egyik stádiumot a másiktól. Abszolútumokat látni az életben és nem sekély megalkuvásokat. De nem kompromisszum-e kompromisszum nélkül látni az életet? Nem kitérés-e a mindent meglátni-kellés elől az abszolútság ilyen leszögezése? Nem

’magasabb egység’-e a stádium, és rendszer az élet rendszert tagadó volta, és az ugrás csak egy kicsit hirtelenebb átmenet a többinél?”<sup>780</sup>

Az vallásival kapcsolatos kierkegaardi pozíció jogosságát nem firtatva tovább, itt az a distinkció megtétele lehet érdekes témánk szempontjából, hogy Lukács a Seidler Irmával való viszonyában belekerült egy olyan szituációba, amely az esztétika és erkölcs összefüggése problematikájának artikulálását az *autentikusság* elérése szempontjából tette központi jelentőségűvé és megkerülhetetlenné. Az esztétikai narratívának nem lehetett csupán kelléke Seidler Irma, mivel viszonyuk nem – ahogy ezt Lukács *Tagebuch*jából megtudjuk – az esztétikai szubjektum perspektívájából önkényesen kialakított alárendelő instrumentalizáció formáját öltötte, és nem is ölhette, mivel itt közrejátszott egy olyan tényező, ami Kierkegaardnál hiányzott: ez az *interakció*, az arendti értelemben vett *politikai* szféra gyakorlati megjelenése volt. Ez az esztétikának a cselekvés szabadságában testet öltő preontológiai etikai „csírája” egy olyan – a kierkegaardi vallásihoz hasonló módon – nem racionalitással megragadható fenomén, amely mindazonáltal nem veszti el formáját a közlésben, hanem az emberi egzisztencia létmódjában a szabad cselekvésben kommunikálódik.

Zárójelben megemlíttettük a heideggeri „legsajátabb bűnös lét”-re való felhívást, mint a lelkiismerettel bírni akarást. Heidegger sarkított megfogalmazásában a bűnös lét, mint a belevetettség, az ontikusság felvállalása, tehát az adottnak internalizálása és az ebből a szituációból körvonalazódó lehetőségekbe való kivétel jelenik meg. A lelkiismeret nála tehát egy – a hagyományos teológiai szemioticitású erkölcsi narratívákon kívüli – profánabb, sematikusabb egzisztenciális keretben mutatkozik. Bár ez a szemléletmód nagyon demokratikusnak mutatja az autentikusság elérhetőségének problematikáját, a jelenvalólét lehetőségeiben való egzisztálásának sematikus felvázolása eltompítja az érvelés szempontjából fontos autentikusság fenoménjét, és a probléma megragadása megint csak elveszti azt az intenzitást, amit az etikainak az esztétikaiból való átmenetének hiteles megjelenítéséhez követel. Lukács a „meztelen egzisztenciát” más szempontból állította középpontba, mint Heidegger; Nála a sematikus „rendszer” helyett egy konkrét tartalmú szituáció esztétikai vonatkozásaiból, ezeknek adottságából kiindulva történik az erkölcs, vagyis az autentikus lét kérdésére adandó válasz lehetőségének vizsgálata. A lehetséges szintézisben nem szándékozik kilépni a közvetlenül prezentált konkrétból – bár ez még nem a marxi, konkrét helyzet konkrét elemzésének dialektikus módszere – és éppen ezért az esszékorszakban a Lukács által egyedül autentikusnak tartott létforma a tragikus volt. Erre egyfajta statikusság a jellemző abból adódóan, hogy az esztétikai és az etikai

<sup>780</sup>

Lukács György: *A lélek és a formák*, Napvilág kiadó – Lukács Archívum, Budapest, 1997, 50. o.

között még nincs kialakítva a dialektikus viszony, de az autentikusság küzd a maga jogaiért, és ezzel a tragikum heroikus zsákutcájába jut. Ahogy Heller Ágnes írja a *Filozófiai labdajátékok*ban, Lukács esszékorszakának paradigmatis írása, *A tragédia metafizikája*, pontszerű és pontszerűségében egyedi írás a filozófiatörténetben, ugyanis Lukács ama korszakának fő problematikája, hogy hogyan fejezhető ki az élet egy gesztusban, nem elemzés formájában kerül kifejtésre, hanem *felmutatásban*.

Lukács – amit *Tagebuch*ban említ – a személyes szituációjában tanúsított gondolkodói magatartását vegyesen érezte heroikusnak és frivolnak. A már említett értelemben vett „filozófusi becsületesség” egy mélyebb, egzisztenciálé létmódú ítélőerő előtt megmértetve viszont antinómiaként képlékenynek és ambivalensnek mutatkozott, ezért a tragikum tűnt az egyedüli autentikus létmódnak, mert ez valós formát tudott adni a szubjektívnek, mert az erkölcsi szubjektum a maga egész egzisztenciájával irreverzibilisen prezentálta benne pozícióját. A tragikus forma, és a szubjektumnak a benne tanúsított gesztusa persze privatív módon jeleníti meg az autentikusságot, és Lukácsnak valószínűleg a romantika hatásaként jelenlevő szubjektív tényezők, és egyfajta, arra a korszákára jellemző misztikus szemléletmód tette lehetővé, hogy abban pozitív szabadságot, és reális szintézist lásson.

Jóllehet, későbbi korszakaiban Lukács nem kielégítő szintézisnek tartotta az esszékorszak eredményeit, a tragikus gesztus választása volt az, ami pontszerűvé tette pozícióját, és ez a pontszerűség marxizáló korszakának állásfoglalása alapján idealistának, a valóságból kivonulónak tűnik, és ezért ebből a szempontból meg nem engedett kompromisszumnak bizonyul. Mindazonáltal a gesztus lukácsi kifejtésében – aminek a műfaja is nevezhető „gesztusnak” – a pontszerűség nemcsak tartalmi, hanem stilisztikai funkciót is elláthat, és így egy probléma – az esztétikai és az etikai viszonyának problematikája – radikalizálása és felmutatása közvetett módon hozzájárulhatott (vagy hozzájárulhat) egy tágabb elméleti kontextus megteremtéséhez.

## TARTALOM

Laczkó Sándor - Dékány András	
A tépelődésről – Előszó .....	5
 <i>„Az emberben a belső törvényszék tudata 'amely előtt gondolatai vádolják vagy felmentik egymást' a lelkiismeret.”</i>	
Csejtei Dezső – Juhász Anikó	
A filozófus, a fegyenc és a fogdmeg: változatok a lelkiismeret ki-hívására .....	11
Sutyák Tibor	
A lelkiismeret démona .....	38
Mogyoródi Emese	
Akhilleusz és a Lelkiismeret .....	49
Gelenczey-Miháltz Alirán	
Aidósz és Diké .....	76
Gyenge Zoltán	
„Lelkiismeret? Ugyan hol az?” .....	85
Balázs Gábor	
A lelkiismeret mint bálvány .....	93
Boros István	
Lelkiismeret és hit .....	109
Szilasi József	
A megosztott szív – A lelkiismeret jelensége az Őszövetségben .....	115
 <i>„Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy ... elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt, ... olyan megelégedésben részesült, ..., hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják.”</i>	
Boros Gábor	
A modernek lelkiismerete .....	127
Dékány András	
Egy „nemkívánatos” erkölcsi fogalom az újkorban: a lelkiismeret .....	147

Mester Béla	
Lelkiismeret és szabadság a kora újkor gondolkodásában .....	156
Egyed Péter	
Kant tanítása a lelkiismeretről mint esztétikai erény-előzetesről, valamint egy második lelkiismeret lehetőségéről .....	165
Simon Ferenc	
Egy háromszögletű valami a szívemben.....	176
Valastyán Tamás	
Játék mérgekkel és ellenmérgekkel .....	186
Kiss Endre	
A lelkiismeret problémája Nietzsche morál-tipológiájában .....	193
Garaczi Imre	
A lelkiismeret és az ítélőerő kapcsolata .....	204
Farkas Zoltán	
A messianisztikus hittől a lelkiismeret válságáig .....	212
 <i>„A lelkiismeret a gond hívása a világban-benne-lét hátborzongató otthontalanságából: felszólítja a jelenvalólétet legsajátabb bűnösnek-lenni-tudására.”</i> 	
Fehér M. István	
A lelkiismeret fenoménje Heidegger <i>Lét és időjében</i> .....	229
Veress Károly	
A lelkiismeret szava .....	247
Losonczi Alpár	
A lelkiismeret és a modernitás: megszüntethetetlen feszültség .....	271
Ullmann Tamás	
Az interioritás és a lélek ismerete .....	291
Sümegei István	
Esz és lelkiismeret. Hannah Arendt lelkiismeret-fogalmáról.....	305
Pató Attila	
„Ki adott Önnek felhatalmazást arra, hogy a társadalom lelkiismerete legyen?” .....	313
Keller György	
Az önbecsapásról .....	325
Pavlovski Róbert	
Lelkiismeret szolgaszerepben: globalizáció.....	330

OT, 20

„Ezt a hatóságot nevezzük felettes énnék, az ítélkező funkcióról való  
élményünket pedig lelkiismeretnek.”

Schwendtner Tibor	
Lehet-e tudattalan a lelkiismeret? .....	339
Ungvári-Zrínyi Imre	
A lelkiismeret felmentése .....	348
Székely László	
Manipuláció, csalás és lelkiismeret a tudományban, különös tekintettel Sigmund Freud és a pszichoanalízis esetére .....	359
Gausz András	
Érintés - Tiborc „Lelkiismerete” .....	379
Kalmár Zoltán	
Vadászat és lelkiismeret .....	387
Tóth I. János	
A technológiai kor etikai kérdései .....	395
Veress Ildikó	
Hiány és lelkiismeret Varga Béla bölcséletében .....	406
Kárpáti András	
A lelkiismeret esztétikája .....	418

X 26575







HU ISSN 1785-7082



9 789632 126593

2500 Ft